SFÎNTUL MAXIM
MĂRTURISITORUL

C O L E C Ț I A

«PĂRINȚI ŞI SCRIITORI BISERICEŞTI?

A P A R E
DIN INIȚIATIVA ŞI SUB ÎNDRUMAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

I U S T I N
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

COMISIA DE EDITARE :

Pr. DUMITRU SOARE (preşedinte), Pr. Prof. ŞTEFAN ALEXE, Pr. Prof. TEODOR BODOGAE, Pr. Prof. ENE BRANIŞTE, Prof. NICOLAE CHIȚESCU, Pr. Prof. IOAN G. COMAN, Pr. Prof. CONSTANTIN CORNIȚESCU, Prof. ALEXANDRU ELIAN, Pr. Prof. DUMITRU FECIORU, Prof. IQRGU IVAN, Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU, Pr. Prof. IOAN RÂMUREANU, Pr. Prof. DUMITRU STANILOAE, ION CIUTACU (secretar).

PĂRINȚI ŞI SCRIITORI BISERICEŞTI

---------- 80 ----------

SFÎNTUL *1* MAXIM MĂRTURISITORUL

AMBIGUA

TILCUIRI ALE UNOR LOCURI CU MULTE ŞI ADINCI ÎNȚELESURI DIN SFINȚII

DIONISIE AREOPAGITUL ŞI
GRIGORIE TEOLOGUL

TIPĂRITA CU BINECUVINTAREA PREA FERICITULUI PĂRINTE

I U S T I N

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

TRADUCERE DIN GRECEŞTE, INTRODUCERE ŞI NOTE DE

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE AL BISERICII ORTODOXE ROMANE BUCUREŞTI — 1983

Pr. Prof. DUMITRU STÂNILOAE

INTRODUCEREA TRADUCĂTORULUI

Siîntul Maxim Mărturisitorul s-a născut în anul 580, dintr-o faml-lie nobilă, nu în Constantinopol, cum se ştia înainte, ci într-un sat din Golan, aşa cum arată «Viaţa» lui, publicată în limba siriacă în 1973. Rămas orfan la 9 ani, a fost încredinţat unei mînăstiri din Palestina, dominată de gîndirea origenistă şi evagriană[1]*. La 614 se retrage la o mînâstire din Chrysopolis (Skutari de azi), de pe ţărmul răsăritean al Bosforului, de unde, după 10 ani, se mută la mînăstirea Sfîntul George, din* Cyzic. *La 626* e *silit să plece de aici din cauza unei incursiuni a perşilor.*

După ce a trecut prin Grecia şi Egipt, se aşează pentru mai multă vreme într-o mînăstire din Cartagina. Aici are, la anul 646, celebra dispută cu fostul şi viitorul patriarh al Constantinopolului, Pyrrhus. Căci pe la 634, sfîntul Maxim devenise apărătorul principal al Ortodoxiei împotriva ereziei monotelite. La 649 îl vedem la Roma, unde are rolul hotărîtor în pregătirea şi desfăşurarea unui sinod care, sub papa Martin I, condamnă monotelismul. In 653 sfîntul Maxim şi papa Martin sînt aduşi cu forţa la Constantinopol. în 655 e condamnat aci de un sinod, pentru opoziţia lui faţă de monotelismul susţinut de politica imperială, şi e trimis în exil la Bizya, în Tracia. în anul 656, respingînd încercarea împăratului Constantin II de a-1 cîştiga pentru monotelism, prin episcopul Teodor de Bitinia, trimis în acest scop la Bizya, sfîntul Maxim este adus iarăşi la Constantinopol, unde, după noi încercări zadarnice de a-1 face să renunţe la opoziţia lui, este torturat şi trimis din nou într-un exil, la Terebesis, în Tracia.

în 662 este adus încă o dată la Constantinopol. După alte încercări de a-1 cîştiga, un sinod îl anatematizează pe el, pe ucenicul lui, Anastasie, şi pe un alt Anastasie, apocriziarul Romei la Constantinopol. După ce li se taie limba şi mînă dreaptă, sfîntul Maxim a fost trimis într-un nou exil, pe coasta orientală a Mării Negre. Acolo muri la 13 august 662, la vîrsta de 82 ani, epuizat de torturi şi de bătrîneţe, rămas pînă la moarte monah, deşi de mai multe ori i se oferise, dacă va renunţa la opoziţie, scaunul de patriarh. Pe drept cuvînt, el poartă apelativul de «Mărturisitorul»,

1. La Olivier Clement, *Sources. Les mystiques chretiens des origines*, Paris, Stock., 1982, p. 332.

fiind unul dintre cei mai mari teologi şi, în acelaşi timp, un martir al dreptei învăţături despre Hristos.

In timpul petrecerii la Cyzic a compus prima grupă a scrierilor sale: Primele epistole adresate lui Ioan Cubicularul, *între care cea mai importantă este:* Despre iubire *(P.G., 91, 393 – 408);* Cuvînt ascetic *(P.G., 90, 911 – 958);* Capetele despre dragoste *(P.G., 90, 959 – 1073);* Cele 100 capete despre cunoaştere *(editată de Epifanovici, la Kiev, în 1917). Această grupă tratează despre viaţa duhovnicească, după autori anteriori: Evagrie, Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeii.*

în perioada dintre 626—534 a alcătuit a doua grupă de scrieri duhovniceşti. Dar acum el aprofundează bazele teologice ale acestei vieţi.

încă de pe cînd era la Cyzic pusese baza părţii a doua a operei sale : Despre diferite locuri cu multe şi adînci înţelesuri din sfinţii Dionisie şi Grigorie (Ambigua, P.G., *91, 1032 –*

1417). De la 634 a compus şi prima parte a acestei opere, în care dă o explicare ortodoxă expresiei «lucrarea teandrică» a lui Iisus Hristos, folosită de Dionisie Areopagitul, împotriva interpretării ei de către erezia monotelită care apăruse de curînd. Tot din această perioadă, dar după partea întîi a scrierii menționate, datează scrierile : Explicare la Tatăl nostru (P.G., 90, *743 – 768),* Cele 200 capete despre teologie şi ioonomia întrupării, Despre cunoaştere, *(P.G., 90, 1083 – 1146) şi, de asemenea,* Quaestiones ad Thalasium *(P.G., 90, 743 – 768) şi* Mystagogia *(P.G., 91, 658 – 718).*

Începînd din 638, apar numeroasele scrieri din grupa a treia, împotriva monotelismului, referitoare la cele două voințe în Hristos, grupate mai ales în Opuscula theologica et polemica *(P.G., 91, 9 – 286). Antimonotelită este şi scrierea* Disputatio cum Pyrrho *(P.G., 91, 286 – 354).*

Publicăm în acest volum, în traducere românească, scrierea; Despre diferite locuri cu multe şi adînci înțelesuri din sfinții Dionisie şi Grigorie (Ambigua). *Ea e a doua mare scriere duhovnicească cu substrat teologic a sfîntului Maxim, alături de* Quaestiones ad Thalasium.

P. *Sherwood O.S.B. a demonstrat că mai ales în* Ambigua *avem cea mai fundamentală respingere a mitului origenist despre unitatea inițială a tuturor spiritelor în Dumnezeu (henada), despre împrăştierea lor din această unitate, despre căderea lor în trupuri şi despre reîntoarcerea lor în unitatea inițială, odată cu depunerea trupurilor* (The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of the ori-genism, *Romae, 1955).*

În acelaşi timp, Sherwood a demonstrat că unele capitole din cele 200 de capete despre cunoaştere (I, 1, 2, 3, 10), despre care Urs von Balthasar spusese că sînt influențate de oiigenism (Die gnostischen Centu-rien, ed /, *Fi.i.Bi., 1941), cuprind aceeaşi respingere a origenismului* ca şi Ambigua (op. cit., p. *107), dar in mod mai concentrat, ca semn că sînt ulterioare scrierii* Ambigua. *După Sherwood, de-abia stîntul Maxim a fundamentat deplin şi definitiv Învățătura adevărată a Bisericii împotriva origenismului.*

Încă nu există o unitate deplină între cercetători privind ipoteza că ideile origeniste, susținute în secolele următoare lui Origen de diferiți aderenți ai lui – şi cu deosebire la sfîrşitul secolului IV şi în prima jumătate a secolului VI –, vin de la Origen însuşi în forma în care au fost susținute de aceştia, sau dacă acestea sînt concluzii exagerate trase de aceştia din opera De principiis *a lui Origen. Deosebirea aceasta de păreri – între marea majoritate a cercetătorilor care socotesc că toate erorile origeniste provin de la Origen însuşi, şi alți cîțiva care susțin că ele sînt concluzii exagerate din amintita operă a lui Origen – se datoreşte faptului că această operă origenistă nu s-a păstrat în textul ei original. Nu se cunoaşte decît în traducerea latină a lui Rufin, făcută la 398. Dar Rufin însuşi mărturiseşte că a făcut această traducere cu scopul de a-1 apăra pe Origen de vina pentru erorile lui, vină ce i se atribuia, zice el, în mod nedrept, folosind un text de care el spune că era împănat de interpolări eretice, pe care el le-a înlăturat, sau le-a modificat, dar asigurînd pe cititori că a tăcut aceasta în spiritul adevăratei învățături a lui Origen. Dar în legătură cu afirmarea lui Rufin că textul lui* Peri Arhon (De principiis) *a fost înțesat cu multe interpolări eretice, de care el 1-a curățit, se nasc două întrebări: 1) De ce s-au folosit ereticii tocmai de această operă a lui Origen pentru a-şi plasa în ea erorile lor ? Şi* 2) *cum de nu s-a păstrat pînă în vremea lui Rufin nici un exemplar corect al acestei opere a lui Origen ? Ortodocşii n-au avut şi ei dorința să mențină, prin copieri, textul adevărat al acestei opere ?*

Afirmația lui Rufin pare greu de întemeiat şi prin faptul că încă Eusebie de Cezareea – născut pe la 265, deci *la vreo zece ani după moartea lui Origen, şi ucenicul lui Pamfil, la rîndul*

său ucenic şi mare admirator al lui Origen — susține unele idei origeniste, ca, de exemplu, un anumit subordinațianism semiarian, şi manifestă, în scrisoarea către Constanța, sora împăratului Constantin cel Mare, o adversitate împotriva icoanelor, cu *argumentul origenist că trupul lui Hristos s-a schimbat în slavă prin înviere. G. Florovschi spune -. «Eusebie a fost origenist şi scrisoarea către Constanța e scrisă în limbajul origenist»* [1 bis]*. Pe de altă parte, chiar în textul «purificat» de Rufin abundă erorile, cum vom vedea mai încolo.*

De aceea chiar traducătorii recenți în limba franceză ai traducerii latine a lui Rufin, Crouzet şi Simonetti — deşi manifestă dorința de a uşura întrucîtva pe Origen de povara erorilor pe care diferiții aderenți ai lui (încă înainte de Rufin) le consideră proprii lui, fără să fie după părerea lor ale lui, — socotesc că procedeul lui Rufin a fost simplist şi exagerat. Aceşti traducători spun: «Fără a pune în cauză posibilitatea unor astfel de interpolări, e de regretat că Rufin rezolvă în mod prea simplist probleme susceptibile de soluții mai valabile» [2]*. Şi ei continuă : «In concluzie versiunea lui Rufin merită încredere, dacă e luată ca ceea ce este :* ca o parafrază în *general exactă,* dar nu ca o traducere».

Trecînd însă la fragmentele rămase din traducerea lui Ieronim — în Epistola către Avitus, *făcută de acesta în 401, la cererea unor prieteni indignați de infidelitatea traducerii lui Rufin —* ca *şi la excerptele din opera lui Origen, conținute în cele două Epistole ale împăratului Iusti-nian, din 543 şi 553 — tot cei doi traducători francezi spun : «Fragmentele lui Ieronim şi Iustinian completează ceea ce a omis Rufin. Cînd se află o opoziție între cele două părți contradictorii, se poate da a priori dreptate şi uneia şi alteia... Dar pentru a dovedi că Origen a fost eretic şi Rufin infidel, Ieronim a făcut mai explicit ceea ce era mai puțin explicit la Rufin şi reflectă interpretările puțin înțelegătoare ale lui Ieronim»* (op. cit., p. 28).

Şi Crouzet şi Simonetti dau un exemplu: «Astfel, în cele patru discuții asupra corporalității şi necorporalității finale a *ființelor spirituale, Origen prezintă motivele pentru şi contra fiecărei opinii, dar lasă lectorului libertatea să tragă concluzia voită de el. Rufin, redînd cele două ipoteze, acordă privilegiu celei a corporalității, iar în rezumatul final, aproape escamotează necorporalitatea... La Ieronim se vede aproape numai necorporalitatea»* (op. cit., *p. 29).

«In general Ieronim, în Epistola către Avitus, *alcătuind un florilegiu de opinii eretice (din textul lui Origen), le extrage din contextul lor şi pare să prezinte ca afirmații dogmatice ceea ce era numai o latură o.unei alternative într-o discuție. Fragmentele lui Ieronim ne dau deci ceea ce Rufin a omis sau a evitat, şi opun unei parțialități o parțialitate inversă... Trebuie repuse aceste fragmente în contextul pe care-1 păstrează numai versiunea lui Rufin... Ieronim are, în sfirşit, tendința de a prezenta ca apodictice afirmațiile lui Origen, despuindu-le de formularea lor*

1 bis. Origen, ***Eusebius and the iconoclastic controversY,*** **în «Church History», XIX, nr. 2, 1950. După N. Ozolin,** ***K voprosu istocinlcah vizantiiscogo iconoborcestva,*** **în «Messager du, Patriarche russe en Europe Occidentale», nr. 56, oct.-dec. 1966, p. 244.**

2. ***De Principiis,*** **în «Sources Chretiennes», nr. 252, 1978, în Introd., p. 24.**

dubitativă care se află din abundență nu numai la Rufin, ci în toate operele greceşti (ale lui Origen)» (p. 29).

Precum se vede, Crouzet şi Simonetti voiesc să uşureze vina lui Origen pentru concluziile gravelor erori pe care le-ar fi tras alții din opera lui, De principiis. *Dar ei recunosc, implicit, că cel puțin admiterea de către Origen a acestor erori, ca alternative ipotetice, a încurajat alegerea lor de către «origeniştii» ulteriori. Şi oare admiterea, măcar ca alternative ipotetice, a unor asemenea*

posibilități contradictorii, față de învățăturile ferme ale credinței, nu ne arată o oscilare chiar în sufletul lui Origen între credința Bisericii şi aceste posibilități contradictorii ?

Crouzet şi Simonetti încearcă să scuze aceste oscilări ale lui Origen, prin practicarea de către el, în Peri Arhon, *a unei «teologii de cercetare», de încercare a unor drumuri noi într-un domeniu necunoscut şi nestabilit sau ca o teologie care vrea să lase libertate de alegere cititorilor (p. 49—51). Apoi, prin faptul că Dumnezeu nu poate fi închis în formule teologice unilaterale : «Dealtfel, poate fi un teolog sistematic ? Poate închide pe Dumnezeu într-un principiu rațional, pentru a trage consecințe logice, cînd Dumnezeu este, în simplitatea Lui absolută, dincolo de putința cuprinderii logice şi trebuie întrevăzut pe o multiplicitate de căi, adeseori antitetice ?» (p. 51).*

Nouă ni se pare că Crouzet şi Simonetti se află într-o contrazicere cînd voiesc, pe de o parte, să scape pe Origen de concluziile ce s-au tras, de diversele origenisme din opera lui, iar pe de alta, admit posibilitatea ca Origen să fi propus unele opinii contradictorii referitoare la Dumnezeu, ba dau chiar ca sigur faptul acesta. De ce s-ar mai dezaproba în acest caz cei ce au tras din opera lui Origen astfel de concluzii socotite contrare învățăturii bisericeşti, cînd Crouzet şi Simonetti le consideră ca pe nişte alternative ipotetice admise de Origen ? Poziția aceasta a lor ni se pare foarte ambiguă: pe de o parte, ei încearcă să despovăreze pe Origen de anumite concluzii trase din opera lui, soco-tindu-le greşite ; pe de *alta, ei le admit ca propuse chiar de Origen ca alternative contrare învățăturii Bisericii.*

Şi mai periculoasă ni se pare o altă poziție, anume aceea pe care o întîlnim chiar azi la teologi din jurul nostru ; aceştia adoptă erorile condamnate de Sinodul al V-lea şi al Vl-lea ecumenic [3], bazîndu-se pe autoritatea lui Origen. Adică îi atribuie lui Origen toate erorile origeniste condamnate de două Sinoade ecumenice şi tocmai în aceasta gă-

3. Mansi, *Acta concil.*, voi. IX, 396—400, şi voi. XI, 632.

sesc un temei pentru adoptarea lor. Intre un Origen, socotit susținător direct sau cauza tuturor opiniilor origeniste condamnate de două sinoa-de, şi hotărîrile acestor sinoade, ei aleg pe acest Origen. Auzim astfel pe unii declarînd că nu există iad, pentru că Origen nu 1-a admis.

Față de asemenea poziții, e cazul să se precizeze: s-ar putea admite că vina lui Origen e mai *mică prin faptul că el nu a susținut ca sigure toate erorile origeniste ce s-au tras ulterior din opera* Peri Arhon. *Dar, indiferent de aceasta, nu se pot admite ca drepte erorile origeniste condamnate ca eretice de două Sinoade ecumenice, considerate de Origen ca ipoteze, şi de aderenții lui ca certe.*

Nu se poate admite nici relativismul lui Crouzet şi al lui Simonetti în ce priveşte doctrina creştină despre Dumnezeu. E drept că Dumnezeu e mai presus decît formulele înguste *ale rațiunii noastre liniare. Dar nu putem admite în privința Lui nici antiteze care se anulează reciproc-, de exemplu, că Fiul este şi identic şi neidentic în ființă cu Tatăl; sau că în viața viitoare vom avea şi în acelaşi timp nu vom avea trupuri. In cuprinsul dogmelor sînt antiteze, sau paradoxuri, dar de alt ordin, cum şi în existența persoanei există asemenea antiteze sau paradoxuri: ea* e mereu identică *şi totuşi* mereu nouă, nu că e şi identică şi neiden-*tică în esență.*

Odată lămurit acest lucru, vom prezenta origenismul aşa cum a fost el condamnat de două Sinoade ecumenice, chiar dacă Origen nu a susținut tot conținutul lor ca sigur în opera Peri Arhon. *Origenismul acesta, aşa cum a fost condamnat de Sinodul al V-lea şi al Vl-lea ecumenic, nu se află întreg şi susținut ca sigur în traducerea lui Rufin, ci în fragmentele lui Ieronim, în cele două scrisori ale lui Iustinian şi în alte documente de care s-a folosit el. Textul din P.G., 11, şi cel*

mai îngrijit, al lui P. Koetschau[4]*, reproduc traducerea latină a lui Rufin, dar şi fragmentele lui Ieronim şi ale lui Iustinian. Koetschau, în «Introducerea» la ediția sa, consideră că toată doctrina din aceste texte provine de la* Origen.

Mai nou, *sistemul origenist e redat de Evans Jonas* [5]*, care se foloseşte de textul publicat de Koetschau şi de «Introducerea» acestuia Ia ediția sa. Amintim că Jonas e în acord, în considerarea lui Origen ca autor al tuturor erorilor condamnate de cele două Sinoade, şi cu O.*

4. D/e *griechischen christlichen SchTiitstellei der ersten drei Jahrhunderte,* Ori-genes, Bd. V, Leipzig, 1933.

5. Jonas Evans, Von *der Mythologie zur mystichen Philosophie,* Gottingen, ed. II, 1966: «Din privirea generală de mai sus rezultă că Origen cel speculativ şi nefalsificat nu s-a păstrat în textul *De Principiis* al lui Rufin, ci în fragmentele producătoare de erezii şi în extrasele doctrinare, căci tocmai partea speculativă era şi cea heterodoxă» (p. 178).

Bardenhewer [6] şi cu G. Florovschi. Ultimul îl vede pe *Origen vinovat şi de diferite forme ale monofizismului, inclusiv de monotelism, cum vom vedea mai încolo ; ba chiar şi de iconoclasm, cum am văzut mai înainte.*

Aci amintim numai judecata lui Florovschi asupra unora din ereziile lui Evagrie, de la sfîrşitul secolului al TV-lea, socotite de Florovschi ca avînd drept sursă pe Origen, motiv pentru care a fost condamnat şi el de Sinodul al V-lea, împreună cu Origen. Pe lîngă învăţăturile eronate susţinute de el în acord cu Origen — că *mişcarea e rea şi că Dum*nezeu nu e transcendent, ci imanent sufletului, dat fiind cd sufietuj *in adîncul lui* ca *spirit* e de o esenţa cu Dumnezeu

6. Otto Bardenhewer, *Geschichte der altchristllchen Literatur,* II Band, 1914, p. 103, declară pe Origen numai «pînă la un anumit grad gnostic» : «Aerul în care respira el 1-a influenţat mai profund decît îşi dădea el însuşi seama. Aşa a devenit el însuşi, pînă la un anumit grad, platonician şi gnostic. El a căzut victimă pericolului încrederii în ştiinţă, suprapreţuirii gnozei în defavorul credinţei, înlăturării pozitivismului bisericesc prin idealismul ceţos. Mai mult, deşi poate e exagerat, totuşi nu e neîntemeiat ceea ce spune Porfiriu (contemporanul neoplatonic al lui) despre Origem: «In comportarea vieţii sale era creştin şi duşman al legilor (statului păgîn); în concepţiile sale despre lucruri şi despre fiinţa lui Dumnezeu era însă un elin şi a introdus filosof ia elinilor în miturile străine, iudaice şi creştine» (la Eusebie, *Ist. bis.*, VI, 19, 7). P. Sherwood, descriind erorile origeniste, numeşte ca autor al lor cînd pe Origen, cînd pe origenişti *(op. cit.).*

Juan Miguel Gariguess *(Maxime le Coniesseur,* 1976, Paris, Beauchesne) spune : «P. Sherwood a demonstrat în mod definitiv că *Ambigua II* constituie un răspuns teologic dat origenismului sistematic transmis în mediile monahale prin tradiţia eva-grianâ..., medii care se foloseau de anumite «ambiguităţi» ale lui Grigorie Teologul pentru a sprijini convingerile lor în punctele fundamentale ale origenismului, erijat în sistem: apocatastaza, preexistenta sufletelor, dubla creaţie, căderea spiritelor în creaţia materială prin păcat etc». După Gariguess, sfîntul Maxim se sprijină, împotriva acestui sistem, pe alt sistem, pe cel al lui Dionisie Areopagitul, dar, tot după Gariguess, sfîntul Maxim se lasă influenţat prin Grigorie de Nyssa şi de o teologie spirituală destul de apropiată de cea a lui Origen. Dar atît Origem, cît şi Evagrie şi Grigorie de Nyssa, sînt citiţi de sfîntul Maxim în cadrul unei tradiţii spirituale mai vaste: e vorba de curentul macarian, în care s-au scăldat deja oapadocienii şi în special Grigorie de Nyssai, şi de la care Diodoh al Foticeii a reluat cele mai interesante intuiţii ale origenismului evagrian» (p. 30—31).

Noi credem că sfîntul Maxim, respingînd punctele doctrinei origeniste prin viziunea dionisiană, a ridicat spiritualitatea origenist-evagriană, în mod mai accentuat decît curentul macarian, din planul ei imanent uman — în care străfundurile inimii umane erau identificate cu Dumnezeu — în planul relaţiei omului cu Duimnezeu cel transcendent. Căci, dacă la Origen minţile umane fac parte din esenţa divină, la sfîntul Maxim ele fac parte din creaţie. Iar ideea raţiunilor, pe care o împrumută de la Origen, nu mai prezintă un Dumnezeu capabil de a fi definit prin ele, deci mărginit. Căci Dumnezeu este prin apofatismul Lui — aşa cum îl prezintă Grigorie de Nyssa şi Dionisie Areopgaitul — mai presus de orice raţiune.

Gariguess are însă dreptate cînd spune că sfîntul Maxim opune imanentismului origenist transcendenţa divină evidenţiată de Dionisie areopagitul. Prezenţa lui Dumnezeu ca imanenţă în spiritul uman, deci şi cunoscibilitatea lui Dumnezeu, le consideră proprii lui Origen şi Andrew Louth. După acesta, pentru Origen «întunericul lui Dumnezeu este numai o fază prin care trebuie să trecem, nu ultima, ca la Philo, Grigorie de Nyssa, sau Dionisie Areopagitul. El vede întunericul datorindu-se în parte lipsei noastre de efort». Căci cunoscîndu-ne pe noi, cunoaştem pe Dumnezeu *(The Origins oi the chrisiian mystical tradition,* London, 1981, p. 66). Din partea noastră aprobăm ideea acestuia că lumina la care trece spiritul uman, depăşind întunericul, nu are în spiritualitatea ortodoxă numaidecît sensul unei lumini imanente spiritului uman. Chiar în lumina aceasta este ceva mai presus de înţelegere, un apofatism transcendent, cu care totuşi ne putem pune în legătură, cum au arătat sfîntul Simeon Noul Teolog şi sfîntul Grigorie Palama.

— Evagrie mai susţinea — după Florovschi — în acord cu aceasta, că nu trebuie să ne îndreptăm rugăciunea spre Iisus cel întrupat, întrucît n-a rămas cu trupul după înviere, şi nu e propriu-zis Dumnezeu, ci spre acest Dumnezeu imanent sufletului. Monahii din Egipt au protestat împotriva acestui îndemn, adus lor de un străin, de a se îndrepta în rugăciunea lor spre o natură abstractă [7].

Avva Serapion, care a încercat o astfel de rugăciune, a strigat ■. «Vai *mie, mi-au luat pe Dumnezeu, mai bine* nu s-ar fi *arătat acela aici. Cui să mă închin ? Spre cine să mă îndrept ? Nu mai ştiu». «Tradiția monahală ortodoxă a adus o importantă corectare moşteniriilui Evagrie, reducînd rugăciunea curată la rugăciunea inimii, îndreptată spre Cuvîntul întrupat, adică la rugăciunea lui Iisus». Iar Florovschi, căruia îi urmează, în cuvintele amintite, Ozolin [8], spune : «Opoziția duhovnicească a monahilor a provenit din orientarea hristocentrică a rugăciunii... Cum şi în ce măsură trebuie să ne menținem la chipul Fiului lui Dumnezeu cel întrupat, în rugăciune şi în nevoințele duhovniceşti ? în aceasta constă problema spiritualității origeniste, începînd cu Origen însuşi» [9].*

Dar acum să vedem mai întîi izvoarele de care s-a folosit împăratul Iustinian în cele două scrieri ale sale şi în cele zece anatematis-me formulate la sfîrşituj celei âintîi şi în cele cinsprezece de la sfîrşitul celei de a doua, împotriva lui Origen, anatematisme adoptate de Sinodul endemic de la 543, din Constantinopol, şi de cel ecumenic de la 553. Le vom indica acestea şi le vom vedea cuprinsul după expunerea lui P. Sherwood. Căci după Sherwood, punctul de plecare al combaterii origenismului de către sfîntul Maxim se află în aceste scrisori şi anatematisme (op. cit., p. *87).*

P. Sherwood, după ce observă că cele mai multe din scrierile origeniste din secolul al Vl-lea s-au pierdut, declară : «Dar deoarece intenția noastră nu este atît de mult să cercetăm diferitele forme ale doctrinei origeniste, ci mai *degrabă să vedem cum a apreciat şi respins partea ortodoxă documentele pe* care ie *posedăm, în această privință ele nu sînt* cu fofui inadecvate» (op. cit., p. *75). Şi el înşiră aceste documente în ordine cronologică, dînd importanța cea mai mare celor pe care le-a folosit împăratul Iustinian în scrisorile sale şi apoi Sinodul al V-lea ecumenic, în anatematismele adoptate.*

întli menționează comentariul lui Ioan de Scythopolis la Ierarhia bisericească *a lui Dionisie Areopagitul (cap. VI, 3, 6 ; P.G., III, 577 A), comentariu ce este scris între anul 514, cînd*

7. Sfîntul Ioan Cassian, *Conierence 11*, în «Sources Chretiennes», nr. 54, Paris, 1958, p. 72.

8. N. Ozolin, op. cir., p. 250.

9. *The Antropomorphites* in *the* Egypfian *Desert,* la Ozolin, op. *cit.,* p. 251.

origenistul Nonnus a intrat în Noua Lavră, şi 542, cînd moare siîntul Sava, egumenul Noii havre, timp în care are loc o recrudescență a origenismului în Palestina (op. cit., p. *75). în comentariile sale, Ioan de Scythopolis precizează că îngerii nu se purifică de un păcat al căderii, ca oamenii, conform afirmației lui Origen: «Nu există pată în vreuna din puterile îngereşti, cum gîndeşte Origen şi cei ce primesc ideile lui, care spun că, în proporție cu întoarcerea fiecăreia de la bogățiile cereşti, primeşte numele şi treapta aceasta sau aceea şi e legată de un corp mai mult sau mai puțin uşor ca pedeapsă pentru întoarcerea ei spre rău». într-o altă notă, Ioan spune : «Să nu gîndească vreunul din inițiații în ale lui Origen că pasagiul prezent aprobă opinia lui perversă, că se produce o cădere, o restaurare şi iarăşi o cădere a minților cereşti, cum spune Origen în prima carte a lui,* De principiis». *Şi scurt după aceea Ioan citează : «După împlinirea tuturor acestora, se produce iarăşi o curgere* **(âitoppeuai[1]; =** *cuvînt folosit şi de sfîntul Grigorie de Nazianz la locul explicat de sfîntul Maxim în* Ambigua, cap. *7) şi o cădere». Şi aceasta o citează din Evagrie* (Cent. II, *78 şi V, 79). Iar despre purificarea îngerilor, afirmată de Dionisie Areopagitul, Ioan de Scythopolis spune: «Notează că ei înaintează în cunoştință şi că el (Dionisie) nu spune că demonii sînt purificați, aşa cum spun cei ce declară că demonii sînt şi ei mîntuiți împreună cu sfinții în apocatastaza lor mitologică» (La Sherwood,* op. cit., p. *cit.).*

Un alt document din secolul al Vl-lea, în care sînt respinse erorile lui Origen şi Evagrie, sînt Răspunsurile lui Varsanufie şi Ioan, *doi părinți duhovniceşti cu mare autoritate, din regiunea Gaza. Deoarece Varsanufie a murit pe la 540, sfaturile date de ei celor ce-i întrebau despre Origen şi Evagrie trebuie să dateze din al treilea sau al patrulea deceniu al secolului al Vl-iea. Deci au putut fi folosite în scrisoarea lui Iustinian de la 543. Sfatul lui Varsanufie şi al lui Ioan e scurt: «Feriți-vă de asemenea învățături diavoleşti şi nevoiți-vă cu curățirea de patimi». Ioan totuşi admite o citire a lui Evagrie în ceea ce are folositor pentru suflet. Ucenicul care cere sfat întreabă întîi despre preexistenta sufletului, despre care aflau* cei ce-7 citeau pe *Origen, pe Didim şi pe Evagrie. El observă că Scriptura nu vorbeşte despre aceasta, precum nici despre apocatastaza. Ucenicul spune că apărătorii acestor doctrine se bazează şi pe sfinții Grigorie de Nazianz şi Grigorie de Nyssa. Aceasta a fost probabil o cauză pentru care sfîntul Maxim respinge origenismul, lămurind unele locuri cu înțeles adînc din sfîntul Grigorie* de *Nazianz.*

«E clar, zice Sherwood: în anumite cercuri monahale scrierile lui Origen, ale lui Didim şi ale lui Evagrie erau curente ; cei ce expuneau doctrinele lor despre preexistentă şi apocatastaza căutau să se acopere cu • *scrierile celor doi Grigorie din Capadochia. E o situație pe care evenimentele teologice din timpul lui Iustinian nu au schimbat-o în esență, căci ea poate fi aflată şi în secolul al VH-lea» (P. Sherwood,* op. cit., p. 77; [9 bis].

Edictul sau scrisoarea primă a lui Iustinian şi anatematismele adăugate datează din ianuarie 543. G. Bardy [10] presupune că acest edict este dependent mai ales de Libellus al călugărilor Sofronie şi Gelasie, *întocmit la cererea patriarhului Petru al Ierusalimului, şi cuprinzînd o seamă de excerpte din* Peri Arhon. *Libel-ul a fost trimis de patriarh împăratului Iustinian. Crouzet şi Simonetti spun de acest libel: «Textul fragmentelor din epistola lui Petru al Ierusalimului, adunate de cei doi monahi, reproduce probabil în parte texte din Origen. Ele sînt verificate prin potrivirea lor cu Rufin şi Ieronim». Dar nici ele nu redau contextul şi prezintă în formă apodictică ceea ce era la Origen sub formă dubitativă, procedând ca şi Ieronim* (op. cit., p. *39). Dar am văzut lipsa de temei a scuzelor aduse lui Origen de către Crouzet şi Simonetti. Ei mai adaugă: «Textul acesta al lui Iustinian confundă origenismul posterior cu doctrina lui Origen, atribuindu-i şi doctrinele lui Evagrie Ponticul, sau ale lui Ştefan bar Sudaile [11]. Acestea prezintă pe Origen după speculațiile origeniste din secolele IV şi VI, care reproduc, desigur, în parte, baza ipotezei lui Origen, sistematizîndu-le..., deformînd echilibrul antitezelor, suprimînd tot caracterul lor de cercetare» (op.* cit., p. *33). Am văzut însă şi echivocul relativist implicat în aceste opinii ale lui Crouzet şi Simonetti asupra lui Origen.*

P. Sherwood spune şi el că Iustinian vizează şi condamnă, în edictul lui, pe origeniştii din timpul său, dar îl vizează ca sursă a erorilor lor şi pe Origen. Iustinian zice : «Ei susțin pe Origen şi doctrinele lui eline, ariene, maniheice, prin care el a căzut în groapă. Cum pot fi numărați ei cu

9 bis. Deci se susținuseră aceste idei cu autoritatea lui Origen.

10. Le *texte du* LTcpi opx<»>v *d'Origene et Justinien,* în «Recherches des sciences re'ligieuses», 10 (1920), p. 224—252.

11. P. Sherwood spune că scrierea acestui călugăr sirian, *Cartea ştiutului Ierotei,* poate ilustra starea de spirit a unor cercuri monahale, dar rămîne în afară de curentul principal evagrian-ordgenist (p. 74). Crouzet şi Simonetti socotesc că ea a fost probabil principalul document origenist din secolul al Vl-lea. Ea e o istorie a spiritelor, de la creația lor în egalitate şi în indistincție, la căderea şi distingerea lor şi apoi la urcuşul lor pînă la apocatastaza, depăşind chiar pe Hristos şi tot numele, chiar şi numele divin, absorbindu-se în unitatea completă, de esență divină. Hristos este şi El o minte divină ca toate mințile, dar care n-a participat la căderе, devenind prin întrupare căpetenia lor provizorie fop. cit., p. 44—45). Acest origenism a fost vizat de Iustinian şi de Sinod, pentru că el era combătut şi de monahii din Palestina (p. 45).

creştinii, cînd susţin persoana aceluia care a rîvnit să treacă în mocirla elină, maniheică, ariană şi a altor eretici ?»[xz]. *Iustinian , vorbeşte direct de origeniştii timpului său, dar vede cauza erorilor lor în Origen. «Locurile referitoare la Origen singur sînt de cele mai multe ori deosebite de cele referitoare la origenişti. Dar în cele din urmă el califică doctrinele acestora ca provenind din aiurelile, din mitul, sau din blasfemia lui Origen» (P. Sherwood,* op. cit., p. *78). «Partea expozitivă a epistolei lui Iustinian este îndreptată împotriva origeniştilor contemporani; decretul ce urmează şi anatemele, zece la număr, sînt îndreptate împotriva lui Origen şi a scrierilor lui şi numai indirect împotriva origeniştilor» (Idem,* op. cit., p. *79).*

Prima eroare combătută în edict, cu texte din sfinţii părinţi, este preexistenta sufletelor. A doua, cea despre trupurile înviate în forma de balon (deci cam exterioare sufletului). în legătură cu aceasta se aminteşte de eroarea că pedepsele din viaţa viitoare vor avea un sfîrşit şi de aceea demonii vor fi restabiliţi în starea de la început.

Se adaugă apoi ca exemplificare 24 fragmente din operele lui Origen şi cele 10 anatematisme (Evans Jonas vorbeşte de 9 anatematisme). In ele se dă atenţia principală preexistentei şi apocatastazei, dar se ana-tematizează şi eroarea că Fiul şi Duhul sînt mai mici ca Tatăl, apoi că puterea divină e *mărginită şi că genurile şi speciile sînt coeterne cu Dumnezeu. Apoi se ocupă cu mitul căderii în trupuri, cu restaurarea şi cu alte căderi, deci şi cu afirmarea altor lumi; în sfîrşit, cu căderile minţilor la starea de suflete, cu Hristos ca avînd şi El un suflet preexistent (Idem,* op. cit., p. *80, 81). Ideea că genurile şi speciile sînt coeterne cu Dumnezeu, dar indivizii apar prin cădere, ascunde o concepţie panteistă şi impersonalistă. Urcînd la Dumnezeu, fiinţele individuale intră iarăşi în starea unităţii impersonale. Ideea aceasta o găsim şi la Meister Eckart, care susţine că conştiinţa individuală este o stare decăzută şi trebuie să ne lepădăm de ea şi să ne contopim cu esenţa divină. Faţă de această idee, sfîntul Maxim va dezvolta ideea că genurile şi speciile nu se cunosc decît în indivizi, deci, la oameni, în persoane. Prin aceasta afirma valoarea persoanelor umane ivite odată cu specia umană şi durata lor eternă.*

Sherwood afirmă că în scrisoarea lui Iustinian nu e atinsă, prin combatere, «inima origenismului». El foloseşte în mod simplu citatele din Sfînta Scriptură şi sfinţii părinţi. De aceea a fost necesară respingerea doctrinară pe care o face sfîntul Maxim în Ambigua.

Un alt document în care se amintesc, pentru a ii abjurate, unele erori origeniste, este

12. ***Acta conciliorum oecumenicorum,*** **ed. Schwartz, III, 192—207, la P. Sherwood, op. c/t., p. 78.**

Libellus *al lui Teodor de Scythopolis, de la* 552. *Trei sferturi din el sînt identice cu conţinutul edictului lui Iustinian*de la 543. Dar el aminteşte şi de eroarea sfîrşitului trupului lui Hristos, care e în legătură cu doctrinele expuse în edict, că Împărăţia lui Hristos va avea un sfîrşit şi că noi vom fi egali cu El, Cuvîntul unindu-Se cu noi, cum a făcut cînd S-a născut din Fecioara. Aceste puncte vor avea loc în anatematismele 12 — 14 din 553 (Sherwood,* op. cit., p. *83).*

Un document în care sub aparenţa de strictă ortodoxie se apără indirect anumite erori origeniste e scrierea împotriva nestorienilor şi eutychienilor *(monofiziţilor) în trei cărţi (P.G., 86, 1268, 1396), scrisă între 543 — 545 de un autor care se numeşte Leontie de Bizanţ. în scriere se afirmă că sufletul este substanţă perfectă în el însuşi, în afara relaţiei cu trupul. Aceasta face posibilă ideea preexistentei sufletului şi doctrina isocriştilor (Sherwood,* op. cit., p. *83). Sfîntul Maxim va dezvolta împotriva acestei idei învăţătura că sufletul şi trupul formează întregul uman şi de aceea nu pot fi cugetate decît în relaţie reciprocă.*

O notiță contrară origenismului se află şi la Cyril de Scythopolis care descrie în Viața sfîntului Eutimie, *din anul 546, o întrevedere cu Chiriac. Acesta respinge toate punctele origeniste aflate în edictul lui Iustinian, din 553, dar în plus încă unul şi anume acela că aşa cum Hristos (adică mintea care s-a întrupat, deci nu o persoană a Sfintei Treimi), dă o direcție nouă acestei lumi, aşa, după restaurare, chiar demonii pot produce alte lumi, sau eoni. La sfîrşitul lumilor trupurile vor avea forma de balon, apoi vor fi distruse ca şi cel al lui Hristos, ca să fie toate spiritele egale cu Hristos. Aceste doctrine, spune Chiriac, provin de la Pitagora, Platon, Origen, Evagrie, Didim (Sherwood,* op. cit., p. *84).*

‚E de remarcat că şi în cele 15 anatematisme, cu care îşi încheie Iustinian edictul din 553 *către Sinodul ecumenic din acel an, se menționează în plus, sau se accentuează mai mult, erorile origeniste referitoare la Hristos, punîndu-se în sarcina lui Pitagora, Platon, Plotin, Origen.*

Sherwood crede că sfîntul Maxim nu pare să se fi ocupat în Ambigua cu *erorile hristologice. Dar în afirmarea generală a lucrării, sau a mişcării firii omeneşti restabilite în direcția ei dreaptă, în şi prin Hristos, se arată că sfîntul Maxim era preocupat şi de învățătura dreaptă despre Hristos. La sfîrşitul scrisorii lui Iustinian se spune : «Dar sfînta Biserică, urmînd Scripturii dumnezeieşti, afirmă că sufletul a fost format împreună cu trupul, şi nu unul înainte, iar altul după el, cum spune reaua doctrină a lui Origen» (Sherwood,* op. cit., p. *85).*

Dar în această epistolă aflăm o apreciere mai generală a esenței origeniste. Aceasta se vede cel mai bine în frecventa folosire a termenului «enada», în care s-ar aila ființele spirituale înainte de căderea lor in trupuri (Sherwood, op. cit., p. *85). E tema de la care va porni respingerea origenismului în* Ambigua *a siîntului Maxim (cap. 7). «Termenul se găseşte la Origen şi într-unui din excerptele din Origen, adause la prima scrisoare a lui Iustinian» (Idem,* op. cit., p. cit. *şi p. 73). Origen întreabă: «Cum s-ar putea explica marea varietate a lumii altfel decît prin varietatea căderii celor din enadă ?» (Idem,* op. cit., p. 73 De prin-cipiis, *II, 2,1, 1, ed. Koetschau, p. 107).*

în acest document al lui Iustinian termenul henada revine nu mai *puțin de zece ori. La Iustinian, termenul intră în contextul descris ast-tel:* «Va fi o *totală depunere a trupurilor, Domnul depunînd cel dintîi trupul Său, apoi tot restul; şi toate vor îi duse iarăşi la aceeaşi unitate (henada) şi vor deveni minți cum au fost în preexistenta lor». Teza aflată la baza acestui pasaj şi* a *altora asemănătoare este aceea a unei mişcări în ciclu. Anatema finală condamnă această idee în modul următor :* «Dacă *cineva zice că starea minților va fi aceeaşi ca înainte cînd ele n-au coborît sau n-au căzut încă, sau că începutul este acelaşi cu sfîrşitul şi sfîrşitul este pe măsura începutului, să fie anatema» (Sherwood,* op. cit., p. *86).*

«Că *aceasta este cu adevărat — spune Sherwood — o pătrundere în inima origenismului, e greu de pus la îndoială»* (op. cit., p. *86). Von Ivanka zice şi el: «Acest chip ciclic al lumii, ca al unei veşnice reîntoarceri, dezbracă învățătura creştină de ceea ce e mai esențial creştinismului : de caracterul unei unice şi definitive hotărîri pentru sau contra lui Dumnezeu»* [13]. *Apariția şi întoarcerea eternă în cerc a individu-ațiunilor nu mai cunoaşte odihna eternă a aceloraşi persoane, în Dumnezeu.*

Ceea ce Iustinian a *surprins, poate în mod nereilexiv, în această formulare, a dezvoltat pe larg sfîntul Maxim, arătînd că sfîrşitul ființelor create conştiente e perfecțiunea fără sfîrşit a ceea ce primesc la început.*

*

Vom prezenta acum, după Evans Jonas, într-o sinteză, doctrina ori-genistă, fie că provine întreagă de la Origen, fie că unele din punctele ei sînt exagerări şi deducții ce provin de la origeniştii din diferite timpuri ulterioare lui, mai ales de la cei din secolul al IV-lea şi al Vl-lea.

13. Zur *geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus.* Byzantinische Zeit-schrift, 54 (1951), p. 292—303.

Evans susține că toate punctele provin de la Origen, care a fost *influențat de sistemele gnostice ale timpului său, deşi şi-a făurit propriul lui sistem gnostic într-o terminologie creştină, dar păstrînd caracteristicile celorlalte sisteme gnostice, care vedeau entitățile individuale provenind din şi întorcindu-se la nesfirşit Intr-o esență fundamentală, în sens panteist. Iată acest sistem, după expunerea lui Jonas :*

Din eternitate, dumnezeirea s-a înconjurat de o lume de ființe spirituale sau de minți **(vos?)** *de o ființă cu ea, emanate din ea în mod necesar, chiar dacă Origen le numeşte create. Ele sînt la început spirite pure, necorporale, lipsite de număr şi de nume, încît formează o unitate* **(evâc),** *datorită identității de ființă, de putere şi de lucrare şi unirii lor prin cunoaştere cu Dumnezeu Logosul (începutul celui de al doilea ana-tematism al* Sinodului *al V-lea* ecumenic).

Mai *sus de aceste spirite este Fiul, Care e însă mai jos decît Tatăl. Numai Tatăl este «necreat». El este «lumina». Fiul este în raport cu El numai «strălucirea luminii». Duhul Sfînt este față de Fiul în acelaşi raport în care este Fiul cu Tatăl. Fiul ca strălucire a Tatălui luminează toate celelalte făpturi, dar este cu mult mai slab decît Tatăl, Care este lumina. Duhul care este din Fiul este şi mai mărginit decît Fiul în putere şi lucrare. Amîndouă ipostasurile ce provin din Tatăl sînt «creaturi», dar din veşnicie. Cu ele începe creația unor spirite inferioare, care de fapt nici ele nu sînt create, ci pornesc din ființa divină (E. Jonas, op.* cit., p. *179—181, unde dă multe citate în acest sens).*

Precum se vede încă pînă aci, în gîndirea aceasta domneşte o mare ambiguitate. Pe de o parte, Fiul e strălucirea din eternitate a Tatălui, Care e lumina ; pe de o alta e numit creatură. La fel celelalte spirite sînt numite creaturi, dar sînt socotite în acelaşi timp ca existînd din eternitate şi din ființa lui Dumnezeu. De aceea, sfîntul Maxim ține să lămurească în cap. 7 din Ambigua *că făpturile nu sînt «parte» din Dumnezeu în sensul unității lor de ființă cu El.*

Origenismul vrea să fie creştin, dar nu reuşeşte să se sustragă influențelor elenist-gnostice. Pentru el, faptul dominant prin care spiritele ies din unitate şi se readună în ea este libertatea voinței şi prin aceasta vrea să fie creştin, spre deosebire de gnostici, care vedeau factorul dominant în cunoaştere. Dar ce fel de libertate este aceea care le readună pe toate pînă la urmă în aceeaşi unitate şi apoi le face să cadă iarăşi din ea, şi aşa, la nesfirşit, conform unei legi implacabile ? Altă ambiguitate a origenismului: spiritele, deşi reprezintă în raport cu Dumnezeu o *multiplicitate, sînt totuşi o unitate , lipsită de* număr şi *nume. Ele sînt şi nu sînt deosebite de cele două ipostasuri ce pornesc din Tatăl. «Cu cele două ipostasuri ele pot fi numite, cu oarecare libertate, pliroma sistemului origenist» (E. Jonas,* op. cit., p. *182).*

Pe de altă parte, numărul lor este mărginit, căci Dumnezeu însuşi este mărginit. El creează (mai bine zis, din El emană) numai atîtea spirite cîte pot ii guvernate de El (E. Jonas, op. cit., p. 282 ; şi *tot acolo, în nota 1, dă citate din Origen, păstrate în epistola lui Iustinian către Patriarhul Mina, care se încheie cu cele* zece *anatematisme aprobate de Sinod, şi în epistola lui Ieronim către Avitus: «Dacă puterea lui Dumnezeu ar ii fără margini, El nu S-ar putea gîndi pe Sine, căci intinitul este prin natura lui de necuprins. El e mărginit. El a creat numai atîtea ființe cîte poate cuprinde şi conduce şi ține sub providența Sa ; şi a creat numai atîta materie cîtă poate ordona»). în aceasta se vădeşte din nou concepția panteistă a origenismului. Dumnezeu e şi El supus unor legi, e condiționat de aceste legi, deci* e *mărginit în putere.*

în unitatea lor din eternitate, spiritele sînt într-o fericită odihnă, sau nemişcare. Cum se naşte atunci mişcarea ? «Sătule de iubirea dumnezeiască şi de vederea lui Dumnezeu, ele s-au

întors spre ceea ce e mai rău», se spune în Anatema II. Desigur lucrul se poate explica din premiza că Dumnezeu nu e nemărginit. Dar atunci cum poate exista din eternitate ceva mărginit ?

«Ele s-au răcit în dragostea de Dumnezeu» (Anat. IV). Răcindu-se, au devenit suflete. Sufletele sînt spirite răcite în dragoste (tyox'h ' t"Xoţ)-Dar numai în oameni răcirea este aşa de mare că spiritele devin suflete. Această răcire în dragoste constituie căderea lor. Treapta la care cad corespunde răcirii lor în dragoste. Unele spirite cad pînă la treapta de heruvimi, altele pînă la treptele celorlalţi îngeri, altele la treapta de suflete omeneşti, altele la treapta demonilor (E. Jonas, op. cit., p. *183). Dar toate sînt de aceeaşi fiinţă ; se deosebesc numai după gradul răcirii faţă de Dumnezeu. Şi după Jocul ce-1 ocupă în depărtarea de Dumnezeu, primesc trupuri mai uşoare sau mai grele, mai opace, adică trupuri eterice (îngerii), voluptoase sau pămînteşti – carnale – (oamenii) (E. Jonas,* op. cit., p. *186 – 187). Origen afirmă cînd că aceste trupuri şi deci şi materia sînt legate de ele de către Dumnezeu ca pedeapsă pentru faptul că au ieşit din unitate, cînd că spiritele însele, despârţindu-se de Dumnezeu, îşi formează o crustă eterică sau materială (E. Jonas,* op, cit. p. *185).*

Dacă celelalte sisteme gnostice vorbesc de diferite naturi ale existenţelor ce emană din Dumnezeu, origenismul vede deosebirea între îngeri, oameni şi demoni nu în natura lor, ci în voinţa lor mai apropiată sau mai depărtată de voia lui Dumnezeu. De aceea oamenii pot deveni, în alte stadii ale existenţei, demoni sau îngeri, cum îngerii pot deveni oameni sau demoni şi demonii, oameni sau îngeri. Căci orice fiinţă e capabilă atît de bine, cît şi de rău, pe orice treaptă s-ar afla.

Dar nu în cursul formei actuale a creaţiunii îşi pot schimba aceste trepte, ci în forme viitoare, despărţite între ele prin diferite judecăţi ultime ale lui Dumnezeu.

Lumile acestea se pot succede în formă de ciclu într-un număr neştiut de noi. Dar la urmă, la o judecată cu adevărat ultimă, toate spiritele se vor readuna prin voinţă în unitatea iniţială. Dar nici acea re-adunare a tuturor nu va fi definitivă, ci şi ea va avea un sfîrşit, odată ce Dumnezeu nu va fi nicicînd infinit pentru a satisface etern contemplarea spiritelor. De aceea va începe un nou ciclu de lumi şi aşa mai departe (Jonas, op. cit., p. *193). Dumnezeu rămîne purerea mai prejos de setea de desăvîrşire în cunoaştere şi iubire a acestor fiinţe. Aci avem o nouă contrazicere. Cum poate un Dumnezeu mărginit în posibilitatea de a satisface etern spiritele emanate din El să producă spirite cu o asemenea sete infinită ? Dintr-un punct de vedere ele par superioare lui Dumnezeu din care emană.*

Acestui du-te – vino etern, în sus şi în jos, al spiritelor, în trepte mereu schimbate, acestui carusel fără sfîrşit şi fără sens, niciodată scăpat de speranţă, dar niciodată cu speranţa deplin satisfăcută, în care nu există adevărate identităţi personale, sfîntul Maxim îi opune eterna odihnă mobilă în dragostea şi contemplarea lui Dumnezeu, Cel cu adevărat infinit, a persoanelor etern conştiente de identitatea lor, în fericirea fără sfîrşit a comuniunii cu Dumnezeu cel prin Treime în eternă comuniune, la care au ajuns urcînd din starea lor începătoare printr-o mişcare sădită în ele de Dumnezeu, Care vrea să-Şi extindă comuniunea şi cu alte fiinţe. Oamenii rămîn etern oameni şi persoane distincte ; ră-mîn oameni în întregimea lor specifică, dar îndumnezeiţi chiar în trupul lor, deosebit de la om la om, cum e deosebit şi sufletul fiecăruia, îna-intînd spre această îndumnezeire prin eforturilor lor spre comuniune, ajutate de har, în viaţa pămîntească ce capătă prin aceasta o valoare negrăită. Căci cum ar fi altfel posibilă iubirea unuia faţă de altul, dacă n-ar îi stimulată de ceea ce aduce fiecare specific în ea şi de o sete de iubire tot mai mare, fără sfîrşit ? Cum s-ar explica altfel responsabilitatea necondiţionată pe care o simte fiecare faţă de ceilalţi, aici în viaţa pămîntească ? Retezările continue ale acestei înaintări pun pe toate o pecete de relativitate. Totul cade, în concepţia origenistă, într-un relativism cu adevărat plictisitor, într-o eternă lipsă de satisfacere deplină şi de nădejde în desăvîrşirea absolută.

Hristologia origensimului se încadrează şi ea în această viziune panteist-relativistă.

Iisus Histos este un spirit **(vou?)** *care, prin cine ştie ce minune, nu a iost* cuprins de piictiseala stârnirii în henadă şi de aceea nu a câzut, *deşi e greu de înţeles cum, lipsit de comunitatea cu altele (e drept, indistincte sub raport personal), a putut stărui în această iubire. El ia un trup, dar nu trupul greu, opac, al nostru, şi ne ajută să înaintăm şi noi spre depunerea trupului nostru, cum El însuşi îl depune prin înviere, mai bine zis prin moarte. «Hristos» nu este Logosul, a doua Persoană a Treimii ■, ci, «un spirit rămas (atunci, la căderea generală de la început) neclintit şi nemişcat în iubirea şi cunoaşterea lui Dumnezeu — şi acesta a devenit Hristosul şi Împăratul iiinţelor raţionale» (Anat. VI). «El este deci cu totul din clasa celorlalte spirite, un egal al lor (de aici secta ori-genistâ a isocriştilor, a egalilor cu Hristos), iar spirit, în sensul eminent, devine El numai pentru că Şi-a menţinut modul de existenţă originară, in vreme ce celelalte spirite l-au pierdut» (E. Jonas, op. cit., p. 201). Iar dacă toate spiritele îşi pot schimba oricînd modul de existenţă, trebuie să se admită că şi spiritul care a devenit Hristos îl poate schimba, deci poate deveni nu numai om, ci şi satan. Căci nici un spirit nu reprezintă un subiect unic, ci toate spiritele îşi pot schimba rolurile, deci şi numele. De aceea unii oameni pot să se ridice în alte existenţe mai presus de Hristos (E. Jonas,* op. cit., p. *201).*

Rămînînd din veci strîns unit cu Logosul divin, Care nu e nici El legat cu Tatăl, poate fi numit şi El, Logosul divin, în sens impropriu, «Hristos» (Anat. VIII). Acest spirit rămas neclintit, milostivindu-se de spiritele care au fost unite cu el în unitatea de la început şi prin cădere au ajuns în suferinţă, se goleşte pînă la starea de om. Pentru că voia să ridice iarăşi spiritele căzute, a trecut prin toate treptele lor şi a luat unul după altul diferite trupuri şi a obţinut diferite nume, «făcîndu-se tuturor toate» : între îngeri, înger ; între puteri, putere, şi s-a prefăcut in toate treptele şi în modurile fiinţelor spirituale potrivit cu fiecare ; in sfîrşit a luat ca şi noi trup şi sînge, şi a devenit şi «om pentru oameni» (Anat. VII; la E. Jonas, op. cit., p. 202). *Dar trebuie repetat că acesta nu* e *Logosul propriu-zis, sau a doua Persoană din Sflnta Treime, pentru că nu se poate schimba (E. Jonas,* ibid.J *şi pentru că el se coboară la treptele tuturor potrivit trebuinţelor tuturor, el se va lăsa mai tîrziu răstignit pentru mîntuirea demonilor, ba va pătimi de multe ori în veacurile viitoare, «ut omnium locorum gentes îllius passione salventur»* (Test. Ieronim şi Iustinian, *la E. Jonas,* ibid.).

Să mai amintim în încheierea expunerii origenismului că, chiar în textul lui Origen, refăcut în traducerea latină a lui Rufin, au rămas aproape toate erorile amintite, desigur, în formă ipotetică, cu toate că Rufin şi-a dat silinţa să le înlăture. Şi din aceasta se vede că textul era prea plin de ele şi că nu e vorba numai de interpolarea în el a unor erori venite de la alţii. Sau putem presupune că Rufin a socotit aceste pasagii ca ortodoxe ?

Dăm aci cîteva exemple din aceste erori, prezentate de Origen adeseori în formă ipotetică, ceea ce nu-1 face mai puţin vinovat. Aşa, în cartea I, cap. II, 10 din textul latin al operei De principiis, se *spune :*

«După cum nu poate să existe tată fără tiu, stăpîn fără moşie şi fără slujitori, tot aşa nu poate exista un Dumnezeu Atotputernic fără supuşi asupra cărora să-Şi exercite puterea. Astfel pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu cel Atotoputernic, trebuie ca totul să existe cu adevărat din eternitate. Căci dacă ar vrea cineva să fi trecut veacuri şi răstimpuri îndelungate (oricum ar fi numite) în care nu a fost nimic creat din cele ce s-au creat mai tîrziu, atunci fără îndoială că acela ar ajunge la concluzia că, în acele timpuri sau veacuri, Dumnezeu nu era Atotputernic, ci S-a tăcut abia mai tîrziu, după ce a avut asupra cui să-Şi arate puterea. De aci s-ar deduce, desigur, că El a făcut un progres ajungînd de la rău la mai bine». In continuare însă, Origen, sau poate Rufin,

revine în oarecare fel asupra acestei idei, dar nu o retractează decît pe jumătate. Căci zice că Dumnezeu are stăpînirea ca atotputernic, în Hristos. Deci, odată ce are un Fiu, are în El în mod inevitabil necesitatea de a le crea pe toate.

Aceeaşi idee o vedem exprimată într-o afirmare directă, apoi într-o retractare, dar nedeplină, în cartea I, cap. IV, 4—5 :

«într-adevăr nu ne putem nici măcar gîndi că aceste forţe în care Dumnezeu era prezent — forţe care sînt propriu-zis însuşi Dumnezeu — ar fi fost împiedicate din exterior, sau că — chiar dacă ar fi întîlnit vreo piedică — ele s-ar fi lăsat stăpînite de plictiseală, sau din neglijenţă le-ar fi fost greu să săvîrşească fapte bune, vrednice de ele... Iar concluzia pe care o scoatem de aici este că în toată vremea această putere a avut fiinţe cărora le-a putut face bine prin realizări şi prin creaţii. Aşa încît e limpede, cred, că n-a existat nici o clipă în care Dumnezeu să nu fi fost în acelaşi timp şi creator şi proniator». Urmează o revenire, dar nu deplină, a lui Origen, sau poate a lui Rufin: «Dar pe de altă parte cugetarea omenească ajunge în încurcătura şi e *silită să întrebe cum se poate explica faptul că deodată cu existenţa din veci a lui Dumnezeu existau de la început şi făpturi, ba mai mult, ca să zicem aşa, ele existau fără să fi avut început, cu toate că trebuie să credem fără-îndoială că aceste făpturi au fost create şi făcute de Dumnezeu... Iată cam care ar îi, potrivit capacităţii foarte mărginite a înţelegerii noastre, răspunsul pe care trebuie să-1 dăm fără a primejdui în nici un chip credinţa : Dumnezeu Tatăl a existat, desigur, din veci şi tot din veci a avut şi pe Fiul cel Unul născut, Care e numit în acelaşi timp şi înţelepciune... în această înţelepciune, care era în tot timpul cu Tatăl, a existat în toată vremea şi creaţiunea, fiind rînduită în chip ideal sau virtual, încît n-a fost nici un moment în care tiparele viitoarelor lucruri să nu se fi aflat în înţelepciune.*

Poate că în felul acesta vom ajunge, pe cît o îngăduie neputinţa noastră, să cugetăm (dar să nu acceptăm) pe de o parte că făpturile sînt necreate, sau sînt veşnice cu Dumnezeu, iar pe de *alta, să subliniem că, dacă n-ar fi fost făcut ceva bun înainte de facerea lumii, Dumnezeu S-ar fi schimbat la un moment dat şi S-ar fi întors să lucreze astfel de fapte».*

«Iar dacă orice lucru care e sub soare a existat în veacurile dinaintea noastră, pentru că «nu este nimic nou sub soare», atunci urmează fără îndoială că toate speciile şi genurile de fiinţe au existat în tot timpul, ba poate că au existat şi indivizii acestor specii. Mai presus de toate, însă, e adevărat ceea ce s-a arătat, anume că Dumnezeu n-a început să devină creator la un moment dat, ca şi cum înainte n-ar fi creat deloc».

Precum vedem, în aceste pasagii se afirmă pe larg existenţa veşnică a unei lumi «create» şi numai în trecere se enunţă şi ideea că lucrurile create ar fi putut însemna numai nişte tipare ale lor în înţelepciunea divină. în orice caz, chiar dacă Origen ar ti ales această eventualitate, ea ar însemna să lege prea necesar înţelepciunea divină de lucrurile care s-au creat, ca dintr-o necesitate internă.

In cartea I, cap. VI, 1, Origen vorbeşte despre «henada» sau unitatea primordială în care se aflau şi oamenii. Ei au căzut din ea şi se vor întoarce în ea la sfîrşit şi pot ajunge în treapta diferitelor feluri de îngeri: «După cît îmi pot da seama, deodată cu aceste fiinţe (îngerii), din care unii prin cădere au devenit diavoli, a venit pe lume şi cel dinţii rînd de oameni...

Dar cetele celor ce, după cădere, lucrează sub ascultarea diavolului şi se pleacă răutăţilor lui, se vor putea întoarce din nou, cîndva, în veacurile viitoare, la bunătatea dintîi (sfintul Maxim va arăta că oamenii se urcă cu mult mai sus decît în starea primordială — n.n.), *pentru motivul că a rămas în ei liberul arbitru... Dar pînă atunci totuşi atît în răstimpul veacurilor văzute şi trecute, cît şi în decursul celor nevăzute şi veşnice, toate fiinţele sînt aşezate după rang, după fire, după măsura şi vrednicia faptelor. Astfel, unii încă în primele veacuri (eoni), alţii în cele următoare, iar*

alții chiar în vremurile mai de pe urmă, tre-cînd prin chinuri din cele mai mari şi mai grele, după ce au îndurat — aşa zicînd — fără încetare veacuri (eoni) de-a rîndul, pînă la urmă se îndreaptă datorită unor pedepse apăsătoare şi se restabilesc, fiind luminați mai întîi de către îngeri, dar mai tîrziu, de Puterile cetelor mai înalte, ajungînd să fie ridicați astfel din treaptă în treaptă şi să se înalțe apoi pînă la cetele nevăzute şi veşnice, împlinind astfel una după alta diferitele slujiri ale Puterilor cereşti... De aci înțelegem, după părerea mea, că orice ființă rațională poate trece dintr-o categorie în alta (omul devine înger, diavolul la fel, etc, n.n.) şi să ajungă de la toate prin fiecare, fiecare, şi de la fiecare prin toate, întrucît din cauza liberului arbitru fiecare ființă poate fi supusă în mod variat progresului şi regresului, după libertatea cu care se mişcă şi se străduieşte». «In ce măsură aparțin trupurile celor ce se văd ? Poate că peste tot ele nu vor mai exista deloc în decursul veacurilor viitoare, cînd împărțirea din acea origine unică va fi readusă la unitate (henadă) şi la asemănarea cu sfirşitul. (Nu avem aci contopirea tuturor în esența divină ? n.n.*). Sau pentru că structura celor văzute (deci şi a trupului,* n.n.*) e vremelnică, fără însă ca ființa ei să fie cu totul nimicită».*

Totuşi, în continuare Origen arată o oarecare nesiguranță în privința aceasta.

In cartea II, cap. I, 1, Origen vorbeşte despre sufletul stelelor, al soarelui, al lunii, deci despre o nedeosebire între forțele naturale şi ființele naturale.

In cartea II, cap. HI, 1, întrebîndu-se dacă Dumnezeu creează la rînd mai multe lumi, sau numai nişte stări succesive ale ei, spune : «Oricum starea aceasta e la sfirşitul unei alte lumi, adică al celei după care a început lumea de acum, cînd, în diversitatea ei, căderea ființelor raționale a îndemnat pe Dumnezeu să creeze lumea de acum, caracterizată şi ea tot prin varietate şi dezbinare». Deci e *clar că Origen afirmă că sufletele au existat înainte de lumea aceasta văzută, şi că ele au căzut înainte de a se crea lumea aceasta văzută. E clar că pricina creării lumii văzute e, după Origen, păcatul ființelor raționale, căderea lor, din unitate (henadă), într-o diversitate. Ce o fi fost, după Origen, unitatea aceea e greu de spus. A echivalat cu o absență a conştiințelor personale ? Lucrul pare probabil.*

Dar încă mai înainte (cartea II, 1), Origen afirmă acelaşi lucru sus-ținînd că diversitatea lumii văzute provine dintr-o cădere a ființelor raționale din henada originară şi că au fost şi vor fi alte şi alte lumi: «Iar întrucît lumea e peste măsură *de variată şi întrucît* cuprinde o atîf *de mare diversitate de viețuitoare însuflețite..., ce altă cauză va trebui să aflăm la originea lumii, mai ales dacă avem în vedere acel sfirşit în care, cum am spus-o în cartea precedentă, totul se va reîntoarce la starea de la început ? într-adevăr, dacă am judecat limpede, s-ar putea găsi oare altă cauză decît varietatea şi diversitatea mişcărilor şi căderilor celor care s-au desprins din unitatea (henada) şi armonia în care le crease Dumnezeu la început ?».*

«Dar întrucît discuția dinainte arăta că varietatea imboldurilor şi diversele păreri ce şi-au făcut despre Dumnezeu făpturile cugetătoare, au fost izvorul atîtor deosebiri din lume, trebuie să vedem dacă nu cumva şi sfirşitul ei e asemenea începutului. De fapt nu e nici o îndoială că, şi cînd se va sfirşi, lumea se va afla într-o fot aşa de mare *varietate, diversitate, şi că această varietate, surprinsă în această stare de sfirşitul lumii acesteia, va îi cauza şi prilejul diversităților care vor caracteriza cealaltă lume care va veni după aceasta, sfirşitul acesteia fiind tocmai începutul celei viitoare» (cartea II, cap, III, 2).*

«Cît despre numărul şi categoria lumilor care ar putea exista (Origen susține că multele lumi nu vor fi identice) recunosc că nu pot da nici un răspuns».

Despre sfirşitul corpurilor Origen zice : «Dacă toate acestea par Învederate, ne vine să credem că într-o zi noi vom fi într-o stare ne-zorporală... Atunci va înceta necesitatea corpurilor.

Ori dacă materia corporală va înceta să mai existe, atunci se va întoarce în nimicul în care fusese» (cartea II, cap. III, 2).

Despre suflet Origen spune că a fost o minte preexistentă, iar prin cădere a devenit suflet, răcindu-se în dragostea de Dumnezeu : «Trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva cuvîntul «suflet», care greceşte se spune ^y_-rj, nu provine de la o *răcire față de o stare mai dumnezeiască $i mai bună, pentru că se pare că el s-a răcit față de căldura firească şi dumnezeiască, primind starea şi numirea pe care o are acum. Dacă, -hiar în Hristos, sufletul rămîne suflet, însemnează că în starea aceea de la început, în calitatea lui de* minte *pură, a fost superior chiar sufletului credincioşilor ajunşi la sfințenie».*

Nu mai dăm alte exemple. Este evident că opera De principiis *abundă de tot felul de idei eretice, păgîne, chiar dacă sînt de multe ori oropuse în formă ipotetică. îmbinarea de tot felul de contradicții nereconciliate face din ea o adevărată harababură. S-ar putea ca această harababură să fi fost produsă şi prin intervențiile lui Rufin, care a înlocuit poate unele erori cu unele învățături corecte, dar n-a reuşit să-i imprime o unitate deplină, pentru că toată opera era prea imprimată de erori, sau poate că nu a fost nici el prea sigur de eroarea unora din cberațiile susținute de Origen.*

O lectură atentă a întregului text latin al lui Rufin ar scoate la veală încă multe alte asemenea texte haotice, pline de tot felul de contradicții, de afirmații fanteziste, uneori retractate, apoi iarăşi afirmate, afirmații incompatibile cu luminoasa, mîntuitoarea, clara şi consecventa credință creştină. Avem impresia că Sinoadele s-au străduit **si** *prindă în formule exacte, paradoxale, dar nu contradictorii, învăță-**yj**.ra creştină, avînd in vedere aiurelile de tot felul susținute în timpul .or de mulți aderenți ai lui Origen. Ele au precizat învățătura despre -jn Dumnezeu întreit în Persoane, transcendent lumii, deci nesupus unor legi fără voia Lui, deci un Dumnezeu capabil să ne mîntuiască, capabil să ne asigure şi nouă, ca persoane, o valoare şi o durată veşnică, capabil să ne hrănească la infinit cu viața continuu nouă a Lui, ca comuniune personală, nesupusă restricției unor legi înguste.*

Sfintul Maxim nu se va ocupa în Ambigua *cu respingerea tuturor erorilor origeniste. El va face aceasta numai cu teoria căderii spiritelor din unitatea lor inițială şi a originii mişcării în ele. Dar prin felul cum expune învățătura Bisericii, se vede că el vizează erorile origeniste.*

*

Dar ce 1-a făcut pe sfintul Maxim să întreprindă această combatere a origenismului şi de ce a făcut-o, dînd lămurirea exactă a unor locuri din sfintul Grigorie ?

Ultimul lucru se explică din faptul că, aşa cum am văzut, orige-niştii din secolul VI se foloseau şi de unele locuri cu înțeles adînc, din sfintul Grigorie de Nazianz, care puteau fi interpretate ca favorizînd erorile lor.

Ceea ce însă 1-a îndemnat pe sfîntul Maxim în primul rînd să întreprindă reliefarea contradicției fundamentale între origenism şi creştinism a fost folosirea origenismului ca bază pentru noua erezie ce începea să se contureze, şi anume, cea a monenergismului duclnd la monotelism, în a cărei combatere directă sfîntul Maxim s-a angajat ceva mai tîrziu, pe viață şi pe moarte [14]. Ca şi alți Părinți, sfîntul Maxim nu a făcut teologie pentru teologie, ci pentru trebuințele Bisericii din timpul său.

Monenergismul — ca formă inițială a monotelismului ce începea *să apară In jurul anilor*

14. Monenergismul si monotelismul se prezentau ca un intermediar între mono-fizism şi diofizismul ortodox, şi erau susținute de împărat pentru a împăca aceste două părți dezbinate din imperiu. Dar de fapt era un monofizism camuflat. Căci odată ce se nega lucrarea şi voința firii omeneşti, această fire nu mai era o fire reală. Fără mişcare sau lucrare şi voință, firea nu mai e fire, spune sfîntul Maxim. «Singura, adevărata arătare a unei substanțe este puterea conştientă naturală a ei. Nu sîntem departe de adevăr numind această lucrare naturală, în mod strict şi primar caracteristică firii, ca mişcare specifică a ei, mai generală decît orice proprietate ce aparține ei şi fără de care nu e decît non-existența. Căci potrivit acestui mare învățător (Dionisie) numai non-existența nu are nici mişcare, nici existență» *(Ambigua,* **5). Din aceasta se vede cum origenismul stătea atît la baza monofizismului cît şi a monote-lismului. întîlnirea tuturor acestor trei o vedem de exemplu la Teodor de Pharan, un episcop monotelit (între 620—650). El spunea că sufletul nu poate pune pe trup o stăpînire prin care să-1 elibereze de massă şi gravitate : «Dar aceasta s-a făcut în Cuvîntul întrupat. Pentru că El a ieşit fără massă şi fără trup (âawiJ.aToc) din pînte-cele Fecioarei, ca să nu-1 desfacă (ăveo *hiaaxoX'q'z).* Aşa a ieşit din groapă, aşa a trecut prin uşile închise. Tot aşa a umblat pe apă, pentru că nu a avut trup» (E. Amman, *Theodor de Pharan,* în «Dict. de theol. cath.», VI, col. 282). N. Ozolin, urmînd lui G. Florovschi, spune : «De aici nu e departe pînă la haristologia ambiguă a lui Origen. Pentru Origen, trupul lui Hristos a fost un trup cu totul minunat *(Contra Celsum,* I, 33). Dumnezeu Cuvîntul nu putea lua trupul nostru pentru că El nu păcătuise înainte de întrupare, ca celelalte spirite care au căzut în starea întrupată, ca suflete omeneşti, datorită păcatului (Sfîntul Maxim aminteşte de Teodor de Pharan în «*Opuscula theo-logica et polemica*», P.G., 91, p. 136). După înviere trupul Cuvîntului s-a topit cu totul în dumnezeire, aşa încît nu se mai poate distinge între El şi noi» *(art. cit.,* în «Mess_ager», cit., p. 246).

ifdeea că Cuvîntul nu va rămîne cu trupul după înviere o găseşte exprimată, în multe locuri din Origen, şi Andrew Louth *(op. cit.,* p. 65). De aceea şi sufletul nostru trebuie să treacă, în drumul spre unirea cu Dumnezeu, dincolo de Cuvîntul întrupat *(ibid.).*

620, ca o formulă de împăcare între monofi-zism şi învățătura ortodoxă, formulă agreată de împărații bizantini — susținea că în Hristos nu există şi o lucrare, deci o mişcare a *firii omeneşti. Ideea era, evident, proprie origenismului. Căci dacă mişcarea a apărut în spiritele preexistente ca formă a căderii lor, iar spiritul preexistent al lui Hristos nu a venit în trup prin cădere, Hristos nu a putut avea o lucrare omenească. De aici rezultă că mîntuirea se realizează numai prin lucrarea lui Dumnezeu, omul fiind redus la o marionetă în mîna lui Dumnezeu. Dar mai e aceasta mîntuire ?*

De aceea sfîntul Maxim uneşte combaterea erorii origeniste despre spiritele preexistente în unitatea primordială şi căzute în trupuri, din care sînt duse iarăşi spre acea unitate, cu afirmarea rolului pozitiv al mişcării, deci al lucrării omeneşti. EI inversează, cum observă Sherwood, triada origenistă : petrecerea în henadă, mişcarea prin păcat şi naşterea în lumea văzută **(Teveois)** *şi odihna nouă în henada din care au căzut spiritele. Pentru sfîntul Maxim întîi e creația* **(fevsois),** *apoi mişcarea şi la urmă, ca rezultat al ei, odihna fără sfîrşit în Dumnezeu (P. Sherwood,* ap. cit, p. *93).*

Dar nu e vorba numai de o schimbare a ordinii, ci şi de o schimbare a sensului fiecărui membru al triadei. După origenism, nu există propriu-zis o creație, ci o petrecere în unitatea

inițială, apoi, ca produs al păcatului, mişcarea şi apoi, o revenire în unitatea inițială, nu în una superioară şi eternă. Nu există o creație propriu-zisă, pentru că Dumnezeu nu e liber ca să producă o astfel de creație, iar mişcarea produce apariția în corp şi continuînd în corp nu duce la ceva nou, ci e o întoarcere la ce a fost la început. E o mişcare în cerc, la infinit. Nu apare propriu-zis nimic nou. Mişcarea nu are un sens pozitiv, creator.

La sfîntul Maxim mişcarea are un rol creator principal şi duce la odihna cu adevărat eternă, într-o viață nesfîrşită, care nu a *fost înainte şi din care nu se mai poate cădea, pentru că fericirea comuniunii cu Dumnezeu cel tripersonal fiind infinită nu produce nici o plictiseală. Sherwood a remarcat importanța principală pe care o are mişcarea la sfîntul Maxim. Dar tot aşa de importantă e şi odihna eternă, care e o odihnă a persoanei umane în iubirea nemărginită a lui Dumnezeu cel personal şi ca atare inepuizabil în viața pe care ne-o comunică.*

Astfel, sfîntul Maxim nu se mulțumeşte să respingă prin texte din Sfînta Scriptură şi din sfinții părinți afirmarea origenistă despre caracterul păcătos al mişcării, ci arată apartenența ei la firea creaturilor. Ea a fost sădită în ființa făpturilor de Dumnezeu însuşi. Dumnezeu, odată cu facerea lor, a sădit în ele mişcarea însuflețită de dorința de a înainta *spre odihna eternă în comuniunea iubitoare cu Dumnezeu. «Argumentul principal al lui Maxim în respingerea origenismului este întemeiat în doctrina despre mişcare» [15]. «Pentru respingerea origenismului (ca bază o monenergismului) era necesar să se demonstreze că substanța şi lucrarea, mai bine zis venirea la existență (în trup) şi odihna nu trebuie să se succeadă una pe alta imediat. Termenul de mijloc care se impunea era mişcarea naturală ; împotriva monenergiştilor era de trebuință să se arate că o lucrare trebuie să purceadă din — şi să manifeste — substanța ei proprie» [16]. O fire fără putere nu există. Dar puterea se manifestă în mişcare sau în lucrare. «Ceea ce nu are putere nu are nici lucrare. Lucrarea depinde deci de putere, şi puterea, de substanță» [17].*

Astfel triadei: naştere (sau facere), mişcare, odihnă eternă, îi corespunde triada ; ființă şi putere, mişcare, odihna eternă, sau : început, mijloc, ținta finală[18]. Dumnezeu ie are pe *toate acestea şi e sursa lor pentru făptură, fiind totodată mai presus de ele (primele capete din suta întîi* a Capetelor gnostice).

Triada substanță, putere, lucrare era luată de la Aristotel. Dar Aristotel nu cunoştea ținta finală a mişcării în odihna veşnică mai presus de natură, deci în Dumnezeu cel transcendent naturii, la care nu se poate trece prin mişcare, ci prin răpirea de către Dumnezeu sau prin extaz, a celui ce s-a pregătit spre El, sau s-a pregătit spre aceasta, îna-intînd spre Dumnezeu prin mişcare [19].

Dar la ființele conştiente lucrarea stă în strînsă legătură cu voința. Astfel triada : natură, putere, lucrare se reflectă în triada : natură, putere, voință[20]. Căci fără voință mişcarea nu e lucrare cu un scop final conştient.

In învățătura sîntului Maxim, opusă origenismului, un loc important îl are tema rațiunilor divine. Tema aceasta se află şi la Origen şi sfîntul Maxim nu o respinge, ci şi-o însuşeşte, dar îi dă un alt rol şi sens. Pe cînd la Origen rațiunile erau una cu spiritele preexistente, unite oarecum ființial cu Logosul, la sfîntul Maxim rațiunile sînt numai gînduri ale lui Dumnezeu, conform cărora aduce făpturile la existență prin hotărîrea voinței Sale. Rațiunile nu sînt existențe, ci gînduri ale lui Dumnezeu, după care sînt create făpturile, din care unele sînt persoane de cdîncimi indefinite. Prin creație se trece de la planul gîndirii la planul ontologic, de la planul făpturilor gîndite de Dumnezeu, la planul existenței lor prin voința lui Dumnezeu. Persoanele umane văzute nu sînt încorporări, de pe urma păcatului, ale unor spirite nevăzute, existente în henadă şi

15. **Sherwood, op. *cit.*, p. 114.**
16. **Idem, *ibid.***
17. ***Opus theol. et polem.* , P.G., 91, 23 BC.**
18. **Sherwood, op. *cit.*, p. 109.**
19. **Sherwood, op. *cit*, p. 105, 99.**
20. **Idem, op. *cit*, p. 105.**

emanate din Dumnezeu iară voia Lui. Raţiunile făpturilor îşi au modelele în Logosul divin care e Raţiune ipostatică supremă şi e de trebuinţă ca El — ca Persoană — să vrea să creeze lumea, ca ea să fie adusă la existenţă conform raţiunilor sau gîndurilor aflate în cugetarea Lui, dar şi după chipul Lui. în aceasta se arată adevărata putere a lui Dumnezeu, superioară celei a existenţelor create. Aducînd la existenţă făpturile conform cu raţiunile lor existente în Logosul suprem, El sădeşte în acestea mişcarea prin care ele au să se conformeze, cît mai deplin şi cu voia lor, cu raţiunile lor aflătoare în Dumnezeu, dar şi să se unească cu El ca Persoană. Creaţia produce o ramificare a raţiunilor din unitatea lor în Logosul divin şi mişcarea produce readunarea lor în această unitate. Creaţia e propriu-zis o aducere la existenţă a mulţimii făpturilor, conform raţiunilor lor unite în Logosul divin, făpturi care prin mişcarea lor trebuie să ajungă la o unire strînsă cu raţiunile lor din Logosul divin şi, prin aceasta, şi cu El şi între ele. «Multiplicitatea fiinţelor este văzută ca una prin referirea neconfundată a tuturor la Cuvîntul ipostatic cel Unul... Cuvîntul este cel ce creează toate creaturile, după raţiunile (logoi) lor preexistente în El şi realizate cu voia Lui». El le ajută să înainteze spre ţinta lor, întrucît raţiunile lor însele, care sînt totodată energii necreate, lucrează în ele, sau colaborează cu ele, iar prin ele lucrează însuşi Logosul divin, Care e în mod mai presus de raţiune întreg în fiecare din raţiunile lucrătoare în ele, aşa cum în fiecare rază a soarelui şi în fiecare lucru atins de acea rază e prezent soarele întreg. în acest sens se poate vorbi de o înmulţire a Raţiunii celei Una în toate raţiunile şi în făpturile în care ele lucrează, cum şi de o adunare a tuturor în Raţiunea cea Una. Deplina eficienţă a lucrării Sale de adunare a raţiunilor şi a făpturilor care sînt făcute după ele în Sine, fără să le confunde cu Sine, o atinge Logosul dumnezeiesc prin întruparea Sa în Hristos. Întrupîndu-Se, El eliberează întîi mişcarea făpturilor de păcatul introdus în ele, nu într-o preexistentă necorporală, ci după crearea lor in trup ; întîi le eliberează de menţinerea în despărţirea de Dumnezeu şi apoi întăreşte orientarea lor spre Dumnezeu, ca adevărata lor ţintă.

în felul acesta respingerea origenismului devine la sfîntul Maxim o descriere a urcuşului făpturilor conştiente — şi, prin ele, a cosmosului întreg — în odihna eternă a lui Dumnezeu, un urcuş în desâvîrşirea eternă sau în îndumnezeire. Odihna în Dumnezeu e eternă, pentru că El fiind personal şi infinit bucuria de El nu poate produce niciodată o plictiseală, o saturare, în făpturi, cum produce dumnezeirea cea măr-

ginită sau de o esenţă cu făpturile, a origenismului. In sensul acesta, Dumnezeu, deşi e *sin al tuturor raţiunilor, e mai presus de ele ; El nu poate fi definit niciodată.*

Faţă de origenismul care, pe de o parte, deprecia trupul omenesc, pe de alta limita odihna fericită a spiritului uman în Dumnezeu conceput ca o esenţă supusă unor legi ale repetiţiei, sfîntul Maxim vede în trup o parte constitutivă a fiinţei umane, omul întreg fiind opera lui Dumnezeu. Pe de altă parte, îl vede pe om chemat la o fericire eternă în comuniunea cu Dumnezeu cel personal, o fericire care nu înseamnă o pierdere a lui ca persoană spiritual-corporală[21]. Căci o persoană nu se pierde în comuniunea cu altă persoană.

In definitiv aceasta a fost doctrina Sinoadelor ecumenice şi scopul întregii lor străduinţe de definire a credinţei creştine. Sinodul IV, con-siderînd că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e «de *o fiinţă cu noi după umanitate», acordă omului întreg o negrăită şi nesfîrşită demnitate, iar Sinodul VI, aiirmînd îndumnezeirea* umanului întreg *în Hristos, vede această demnitate şi în ţinta finală eternă la care e chemat omul.*

De fapt toate Sinoadele au formulat învățătura creştină personalist-comunitară împotriva gîndirii panteiste şi emanaționiste origeniste, sub a cărei terminologie creştină se ascundea filosofia panteistă elenă. Sinodul I ecumenic formulează învățătura egalității şi comuniunii eterne a Fiului cu Tatăl, deoființimea lor eternă deosebită de creație, împotriva subordinațianismului hristologic origenist, afirmînd prin aceasta caracterul etern personal, comunitar şi iubitor al lui Dumnezeu, pe care nu l-ar putea avea dacă Fiul ar ocupa o poziție inferioară între Dumnezeu şi lume. Sinodul II ecumenic formulează egalitatea Duhului Sfînt cu Tatăl şi cu Fiul, Împotriva subordinațianismului pneumatologic al aceluiaşi origenism, căci o iubire între doi care nu include

21. Origen, urmînd lui Platon, împărțea realitatea în inteligibilă şi sensibilă. Sfîntul Grigorie de Nyssa şi sfîntul Maxim au introdus distincția între planul necreat şi cel creat (Weisswurm, *The natute oi the human knowledge).*

Deci creația nu e o simplă încorporare a rațiunilor preexistente, ci apariția unor rațiuni plasticizale, conforme rațiunilor preexistente în Dumnezeu. Rațiunile lucrurilor sînt pe de o parte create, pe de alta, copii ale rațiunilor divine, avîndu-le pe acestea ca temelie continuu susținătoare, cu neputință de despărțit de ele, deşi se pot dezvolta altfel decît conformi cu rațiunile divine.

Dacă la Origen nu avem o distincție clară între rațiunile create sau între spiritul uman şi Logosul divin, «în doctrina sfîntului Maxim despre mişcare şi sfîrşitul creaturii în Dumnezeu se resping teoriile origeniste, distingîndu-se clar între creație şi necreat» (Sherwood, p. 29).

Nedistingînd clar între spiritul uman şi Logos, Origen nu afirmă clar nici trebuința mlinții umane (\ou<:) de a se depăşi pentru a se uni cu Logosul. Mintea se uneşte cu Logosul oarecum descoperindu-se pe ea însăşi. E o idee pe care o va prelua Evagrie. «Origen dezvoltă o doctrină a contemplației în care sufletul nu trece dincolo de sine însuşi... !în unirea (cu Dumnezeu) mintea îşi găseşte propria natură; ea nu trebuie să treacă dincolo de sine, în altul; nu are loc un extaz» (Andrew Louth, *The origins oi the christian mystical tradition irom Plato to Denys*, Oxford, Claren-don-Press, 198(1, p. 72—74). Despre identitatea rațiunilor cu Logosul la Origen, H. Urs von Balthasar spune : «Lumea ideilor este absorbită în unitatea Logosului. Multiplicitatea lor este transformată în bogăția aspectelor unității concrete care este Hristos» *(Parole et Mythos chez Origene*, Paris, 1957, p. 122).

*şi pe un al treilea nu este o iubire perfectă, deci nu salvează caracterul deplin personal distinct de lume al lui Dumnezeu. Sinodul III ecumenic afirmă întruparea reală ca om a Fiului, Cel de o ființă cu Tatăl, condamnînd disprețuirea omului de către Dumnezeu, implicată în nestorianism. Sinodul IV ecumenic afirmă valoarea şi realitatea distinctă de Dumnezeu a omului prin formularea «deoființimii» Fiului cu noi după umanitatea Lui, sau egalizarea Lui cu noi prin asumarea pentru eternitate a umanității noastre. Sinodul VI ecumenic afirmă integritatea firii dinamice omeneşti în Hristos şi îndumnezeirea ei pentru eternitate. Sinodul VII ecumenic afirmă persistența eternă a trupului lui Hristos, odată cu perspectiva învierii noastre cu trupul, şi capacitatea trupului nostru de **a** fi mediu prin care iradiază dumnezeirea, menținîndu-se totodată integritatea umanului.*

*Astăzi se manifestă aceeaşi tendință panteistă, care coboară şi pe Dumnezeu şi pe om sub forța unor legi monotone, invariabile, care vede în oameni individuațiuni trecătoare succesive ale aceleiaşi unice esențe, care nu recunoaşte nici libertatea lui Dumnezeu cel transcendent naturii, neredus la simpla rațiune a repetiției, nici valoarea eternă a persoanei omeneşti, chemată prin îndumnezeire la aceeaşi superioritate absolută, în libertate **şi** conştiință eternă distinctă şi mereu îmbogățită, față de natura care oferă doar topirea omului în ea.*

Dar omul se restabileşte în comuniunea eternă şi atotintimă cu Dumnezeu, urcînd în unire cu Hristos la o conformare, prin virtuți, ca expresii ale voinței şi lucrării omeneşti, cu rațiunea Lui aflată din veci în Dumnezeu. Pe de o parte, el este condus în acest urcuş de Rațiunea personală divină întrupată, spre o tot mai mare asemănare a rațiunii umane personale cu Ea şi pe de altă

parte e susținut de eforturile sale libere, dirijate şi însufleţite de raţiune, dar şi de voința umană, atrasă de Raţiunea divină. Prin acest urcuş, raţiunea personală umană se ridică spre ***Raţiunea*** *supremă mai presus de raţiune, a Persoanei divine,* şi *noi toţi sîntem chemaţi să facem la fel, conducînd împreună cu noi raţiunile tuturor creaturilor spre Raţiunea supremă, după ale Cărei raţiuni ele au fost făcute. De aceea, odată cu raţiunea personală umană, urcă şi trupul, şi odată cu raţiunile cosmosului urcă şi cosmosul însuşi. Căci virtuţile, produse raţionale ale voinţei personale, sfinţesc trupul, şi curăţesc cosmosul şi-1 lărgesc şi-1 adincesc prin vederea şi folosirea lui de raţiunea noastră voluntară, devenită curată, neîngustată şi neîntinată* ***de*** *pofte* ***inferioare.***

între raţiunea creată — care tinde prin dreapta judecată, prin cunoaştere, dar şi prin voința personală, spre Raţiunea supremă datorită unei dorinţe interioare, sau spre o conformitate, spre o legătură tot mai intimă cu aceea, intrucit şi aceea exercită o atracţie asupra raţiunii voluntare create — şi Raţiunea supremă există o afinitate sau o iubire personală reciprocă. Iar apropierea raţiunii personale create de Raţiunea personală supremă înseamnă nu numai o actualizare tot mai mare a ei ca raţiune personală, ci şi o dezvoltare a iubirii ei faţă de Raţiunea personală supremă. Aceasta dă putere raţiunii umane cunoscătoare să se apropie de Dumnezeu nu numai prin cunoaştere şi deci nu numai ea însăşi, ci să conducă prin virtuţi întreaga fiinţă umană prin iubire spre Dumnezeu. Astfel, sfintul Maxim uneşte strîns în viziunea sa iubirea cu raţiunea ; sau dă iubirii (descrisă în Capetele despre dragoste) o *bază, în legătura dintre raţiunile personale ale creaturilor şi Raţiunea personală supremă, care lucrează asupra lor prin modelele acestor raţiuni, cu care ele tind să se unifice în Persoana Cuvîntului, împreună cu creaturile însele.*

Raţiunea umană iese la suprafaţă şi se fortiiică întărind şi raţiunea ontologică a fiinţei umane, şi se impune omului cu dorința ei după Raţiunea personală supremă, prin eliberarea acestuia de puterea tentaţiilor care îl atrag spre o legătură pasională îngustată şi exclusivă cu suprafaţa sensibilă a lucrurilor. Dar şi prin virtuţi. Căci acestea reprezintă formele dinamismului naturii umane personale eliberate de robia patimilor, orientată spre bine şi restabilită în autenticitatea ei raţională, egală cu comuniunea cu Persoana Cuvîntului. «Virtuţile sînt formele umane ale însuşirilor Raţiunii divine». (Quaest. ad Thalas. 22 ; *P.G., 90, 321 B). Prin virtuţi însuşi trupul e ridicat de raţiune spre Dumnezeu şi in acelaşi timp e «raţionalizat», imprimat de raţiune. Dar prin ele lucrează şi Logosul personal divin.*

Lupta contra alipirii exclusive la plăcerile simţurilor legate de suprafaţa opacă a lucrurilor, efortul pentru virtuţi, iubirea de Dumnezeu şi de oameni, ca virtute şi raţiune culminantă, sînt încadrate acum de sfintul Maxim în viziunea unui urcuş cosmic spre Dumnezeu, Raţiunea şi Iubirea supremă, şi prin aceasta, spre înaintarea tuturor în raţiune şi iubire, ca comuniune cu Dumnezeu cel personal, şi între oameni.

în această viziune a iradierii şi ramificării chipurilor raţiunilor divine din sînul Raţiunii personale divine în creaturi şi a noului lor urcuş spre Raţiunea personală divină şi spre modelele lor din Aceea şi în rolul ce-1 acordă în această ridicare eliberării de patimi, sfintul Maxim aduce corecturi esenţiale lui Origen şi lui Evagrie. După Origen şi Evagrie existenţele ,în tendința lor de a se readuna în henadă, sînt animate de nostalgia după starea lor precedentă în unitatea inițială, din care căzînd au iost îmbrăcate ca pedeapsă în corpuri. După sfintul Maxim, nu o cădere a fiinţelor spirituale întîmplată într-un plan suprasensibil, dar interior nouă şi imanent, le mînă pe acestea să se readune în Cuvîntul, ci o tendință naturală a lor de a se ridica din căderea de după creaţie şi de a se perfecţiona, de a perfecţiona existența lor în trupuri, potrivit cu modelele lor

preexistente în Logos şi de a se aduna prin iubire în Dumnezeu. Dacă se poate vorbi de o *«restaurare» a lor, aceasta e numai o revenire din abaterea lor după ce au fost create în corpuri, spre conformitatea eternă şi tot mai mare cu modelele lor date în raţiunile divine.*

Sfintul Maxim demonstrează în Ambigua că *sufletele nu au preexistat corpurilor, deci n-au fost trimise în corpuri pentru pedepsirea lor. Ele au fost create simultan cu corpurile, şi ceea ce a creat Dumnezeu e bun şi a fost creat în vederea sporirii în bine, mai ales pentru că El a creat toate existenţele cu scopul de a se ridica prin eforturile lor şi prin ajutorul Lui la o tot mai mare asemănare şi unire cu El pentru veci (P.G., 91, 1328). El accentuează prin ideea creaţiei şi a iubirii de Dumnezeu transcendenţa Lui, ca origine a tot ce există şi a tot binele.*

Prin aceasta, sfintul Maxim dă o apreciere pozitivă trupului şi lumii vizibile şi arată destinaţia lor spre fericirea eternă în Dumnezeu. Ideea exprimată de el, că toate realităţile vizibile au raţiunile lor în Dumnezeu şi au fost create conform modelelor reprezentate de aceste raţiuni, este deosebită de ideea că sufletele au preexistat şi au fost trimise în corpuri pentru pedepsirea lor, avînd să revină în raţiunea proprie. E chiar o idee contrară celei din urmă. Prima idee implică libertatea lui Dumnezeu în actul creaţiei şi *bunătatea întregii creaţii, întemeiată în Dumnezeu. A doua implică faptul că actul creaţiei lumii sensibile* a *fost impus de o necesitate produsă de saturarea spiritelor de Dumnezeu ca raţionalitate finită, sau de dorinţa unei aventuri iraţionale. Prin aceasta Origen nega un Dumnezeu cu adevărat liber, bun şi infinit, adică un Dumnezeu propriu-zis. Prima idee implică o conformitate a corpului cu sufletul şi vice-versa în unitatea persoanei, întrucît şi corpul are o raţiune în Dumnezeu, dar o raţiune unită cu a sufletului, sau mai precis, o raţiune comună cu a sufletului, ca raţiune* a *naturii umane integrale ce tinde spre Dumnezeu cel infinit ca Persoană. A doua nu implică o astfel de conformitate a corpului cu sufletul şi vice-versa, nici bunătatea întregii firi umane ca unitate raţională mai presus de raţiune. De aceea compusul uman trebuie redescompus şi asceza are tocmai acest scop. De aceea s-a castrat Origen. în acest caz lumea vizibilă a fost creată din necesitate, din cauza unui rău prealabil ivit în spiritele preexistente ; şi e ea însăşi rea.*

3 - «Untul Maxim Mărturisitorul

Dar răul nu are nici o raţiune, cum spune sfintul Maxim (Ambigua, *91, 1328). Ideea că trupurile au iost create de Dumnezeu cu un scop pozitiv, conform unei raţiuni a fiinţei umane aflate în Dumnezeu, are drept consecinţă faptul că ele sînt chemate la o existenţă eternă, împreună cu sufletul, în Dumnezeu cel infinit bun, deci personal. In consecinţă, urcuşul fiinţelor umane în Dumnezeu, sau adunarea tuturor în Raţiunea supremă (în Logos), nu înseamnă depunerea corpurilor. Nu se poate admite o depunere a corpului, deoarece nici cuvîntul Sfintei Scripturi nu ne învaţă aceasta, nici în Căpetenia mîntuirii noastre nu s-a întîmplat aceasta* (Ambigua, P.G. *91, 1329 ; vezi şi P.G. 91, 1328, 1069).*

Doctrina origenistă susţinea o mişcare ciclică a sufletelor: preexistenta lor într-o unitate primordială, căderea din această unitate, revenirea în ea, o *nouă cădere din ea etc. Maxim aduce argumente decisive în combaterea acestei teorii, în cap. 7 şi 15 din* Ambigua. *Odată înălţate în Dumnezeu, fiinţele umane nu numai că nu pot cădea, ci se adîncesc veşnic în El. Dincolo de îngustarea monotonă a raţiunii, omul cunoaşte infinitatea înnoirii, care totuşi nu e contrară raţiunii.*

Chestiunea e numai cum e posibil ca mişcarea fiinţelor create să se oprească pentru eternitate în Dumnezeu, dacă ea e dată simultan cu natura creaturilor şi e legată de aceasta ? Aci sfintul Maxim recurge la paradoxul: stabilitatea în Dumnezeu e în acelaşi timp mişcare, dar nu o mişcare

de la un lucru finit la altul finit, ci o mişcare stabilă în experienţa prin înnoire a infinităţii divine, în care vom avea totul. Imobilitatea constă propriu-zis în faptul că sufletul nu mai are dorinţa de a se mişca din Dumnezeu spre altceva, căci Dumnezeu este infinit, ca sursa personală eternă a iubirii în calitate de Treime. El conţine totul şi orice altceva e mai puţin ca El. Dar aceasta nu înseamnă o încetare a vederii, a bucuriei de a vedea, a cunoaşterii celorlalte (Ambigua, P.G. *91, 1077 AB). Propriu-zis aceasta va fi o mişcare stabilă, o mişcare concentrată în acelaşi conţinut personal infinit, o împlinire şi o depăşire a oricărei capacităţi de vedere spirituală. S-ar putea spune că această stare de trăire a iubirii infinite e dincolo de mişcare şi stabilitate, este o stare care le cuprinde pe amîndouă. Ideea a fost luată de sfîntul Maxim de la sfîntul Grigorie de Nyssa. Dacă sufletele se plictisesc în Dumnezeu, înseamnă că El nu este infinit, ci relativ şi mărginit, e esenţa supusă unor legi ale repetiţiei. Sufletele ating în El un plafon şi se coboară în trupuri pentru a repeta mereu acest drum între două limite : ele vor să scape de îngustarea în simpla raţiune şi nu scapă decît pentru scurte pauze. în timp ce origenistul Evagrie, considerînd mişcarea ca un rău, recomanda o ieşire rapidă din ea şi declara că în mintea astfel eliberată Se arată Dumnezeu (cap. 53, 51,* 37 din *cele* 60 cap. *la* W. *Frankenberg,*

Evagrios Ponticos, *Berlin, 1922), siîntul Maxim declară că numai în viaţa viitoare sufletul va ajunge la vederea deplină a lui Dumnezeu, datorită transcendenţei Lui. La Evagrie şi la Origen e greu de demarcat între un Dumnezeu deosebit de creaţie, şi suilete.*

Avem în toate acelaşi panteism îngustat, raţional. în însuşi faptul că fiinţa umană se mişcă şi nu se opreşte decît cînd *ajunge la desăvîr-şire, iar aceasta nu o poate avea decît în Dumnezeu cel personal, transcendent şi infinit în sensuri şi iubire, avem o dovadă că omul e făcut pentru Dumnezeu, deosebit în esenţă de El. Sfîntul Maxim face din mişcare un argument al existenţei lui Dumnezeu cel personal, transcendent naturii, ca ţintă a aspiraţiei omului spre nesfîrşita comunicare cu Cel ce din veci Se află în comuniune. Evagrie considera că sufletul poate vedea pe Dumnezeu într-o introspecţie, deci nu recunoştea o ieşire a sufletului din el însuşi (Sherwood, p. 153, nota 57). El însuşi este dumnezeu de care se plictiseşte. Pentru Dionisie Areopagitul din contră, după unii, Dumnezeu e cu totul transcendent. Nu există un acces la Dumnezeu nici în viaţa prezentă, nici in cea viitoare. Prin această teorie despre transcendenţa absolută a lui Dumnezeu, Dionisie ar fi devenit magistrul Occidentului (Hans Urs von Balthasar,* Kosmische Liturgie, *ed. 2, p. 40).*

Sfîntul Maxim ar fi realizat, după Urs von Balthasar, o sinteză intre Dionisie şi Evagrie, aîirmînd o uniune între suflet şi Dumnezeu, sau un extaz permanent în viaţa viitoare, dar nu şi în viaţa prezentă (ibid.). *Dar ni se pare că Dionisie nu afirmă o transcendenţă absolută a lui Dumnezeu faţă de creatură. în doctrina lui despre «.ieşiri» (proodoi), despre sfinţire, despre înaintarea la asemănarea cu Dumnezeu, despre îndumnezeire, este dată putinţa unei întîlniri a sufletului cu Dumnezeu chiar în viaţa prezentă. Răsăritul creştin a văzut problema raportului între Dumnezeu şi lume într-un fel mai complex decît Occidentul. El a avut în doctrina energiilor necreate, indiferent că le-a numit aşa sau altfel, o soluţie prin care pe de o parte e menţinută transcendenţa lui Dumnezeu, pe de alta a recunoscut o întîlnire între Dumnezeu şi creaturi, un acces al creaturilor la Dumnezeu. Occidentul, neînţelegînd pe Dionisie în acest fel, nu 1-a înţeles corect. De aici vine oscilaţia permanentă a Occidentului între cele două extremităţi simpliste : separarea între Dumnezeu şi lume, în teologie, identificarea lumii cu Dumnezeu, în filosofie şi mistică. Faţă de extrema pură a raţiunii sau a misterului, sfintul Maxim le uneşte pe amîndouă în persoană.*

Soluția Răsăritului o găsim şi la sfîntul Maxim. Neînțelegînd această soluție dialectică, Urs von Balthasar spune că sfîntul Maxim a retractat în scrierea către presbiterul Marin (P.G., 91, 333 AB) afirmația din Ambigua *(P.G., 91, 1076) că în cei sfinții voi avea o singuiă luciaie: pe cea a lui Dumnezeu* (Kosm. Liturgie, *ed. 2, p. 67).*

Dai dacă plivim mai atent la ceea ce spune sfîntul Maxim *în* scrierea *adiesată piesbiteiului Maiin, vedem că nu se contiazice, ci el însuşi spune că nu se contiazice cu ceea ce a spus în* Ambigua. *Menţio-nînd că în cap. 7 din* Ambigua *a declaiat că îndumnezeiiea nu este opeia puteiii noastie natuiale, ci a luciăiii lui Dumnezeu, sfîntul Maxim spune în sciieiea adiesată piesbiteiului* Marin ; «Nu am *supiimat deci luciaiea natuială a celoi convinşi de aceasta, declaiînd că ea va pătimi numai bucuiia bunuiiloi piimite. Ci am indicat că numai puteiea supiafiinţială efectuează îndumnezeiiea celoi îndumnezeiți după hai». In alte cuvinte sfîntul Maxim declaiă că luciaiea natuiii umane se menţine ca o felicită sesizate a îndumnezeiții* care *îi este dată,* nu ca o *cauzatoate a acestei îndumnezeiți. El distinge funcțiunea pioducătoaie şi funcțiunea ieceptivă a natuiii umane. Noi nu avem totul ptin luciaiea natuiii noastie, dai putem sesiza, ne putem însuşi piin ea tot ce ne este dat. Şi există o cieşteie şi în această funcție pe măsuța a ceea ce piimim.*

Apoi, întiucît Hiistos Se manifestă în viața teiestiă ptin cele două luciăii, divină şi umană, este evident că luciaiea umană nu eia lipsită de cea divină. Şi dacă, după sfîntul Maxim, voința umană a lui Hiistos a fost îndumnezeită ***fată*** *a fi supiimată, se înțelege că şi luciarea Sa umană a fost îndumnezeită făiă a fi supiimată. Pe această bază Hiistos lucia cele dumnezeieşti ptin luciaiea omenească, şi cele omeneşti le făcea dumnezeieşte (P.G., 91, 593).*

Dai atunci e posibil ca şi oamenii în Hiistos să fie îndumnezeiți încă în viața lot pămîntească. Deci dumnezeiiea nu e total transcen-dentă.

Făiă îndoială, sfîntul Maxim gîndeşte înti-un fel identic cu Dionisie Aieopagitul: considera, ca şi Dionisie, pe Dumnezeu iranscendent şi *apofatic. Dai la fel ca Dionisie, sfîntul Maxim nu consideiă că această transcendență exclude putința luciăiii lui Dumnezeu în oameni şi îndumnezeiiea lot.*

Dai pe cît de mult afitmă sfîntul Maxim o oaiecaie uniune a omului cu Dumnezeu încă în viața pămîntească, pe atît de mult apteciază el mişcaiea natuiii umane. Această mişcate nu face imposibilă îndumnezeiiea omului încă în viața pămîntească, iai îndumnezeiiea culminantă a omului în viața viitoare nu anulează total luciaiea umană. «E deci cu totul clai că nici aşteptarea sfîişitului, nici stabilitatea nu înseamnă că orice lucrare încetează». în stabilitatea obținută în Dumnezeu încetează numai mişcarea alternativă, trecerea de la un lucru la altul. «Aceasta implică o persistență in Dumnezeu, o stabilitate eternă mobilă, o mişcare stabilă, sau identică, o răminere nemijlocită şi permanentă în cauza primă» (Sherwood, op. cit., p. *112). E mişcarea în comuniune, în care nu se separă, dar nici nu se confundă cei aflați în comuniune.*

Sfîntul Maxim are o atitudine pozitivă față de creație. Nu are o atitudine pesimistă. Dar această atitudine pozitivă nu înseamnă că el trebuie să atribuie o autonomie creației, cum dă să se înțeleagă Urs von Balthasar, din poziția spiritului creştin occidental.

Mişcarea e legată într-un mod pozitiv cu firea creată, cum e legată şi stabilitatea (Epist. 7 ad Ioannem Presb. P.G., *91, 436 AB). Din cauza aceasta, pe cît evită sfîntul Maxim să suprime mişcarea în viața eternă a creaturii, pe atît evită să nege o stabilitate în viața pământească. Stabilitatea rațiunii (a esenței) creaturii şi mişcarea «modurilor» (tropoi) reprezintă dublul aspect dialectic al creației. O realitate total statică nu este un ideal pentru sfîntul Maxim. Prin mişcare*

ajunge creatura la scopul ei infinit, nu prin ieşirea din mişcare (Quaest. ad Thalasium, 59 ; *P.G., 90, 609 AD). Dar creatura nu e lipsită de o oarecare stabilitate nici în cursul mişcării, prin care ea tinde spre Dumnezeu. Existenţele înaintează, se apropie de Dumnezeu, cresc sau descresc, regresează, se depărtează, dar în raţiunea sau în esenţa lor ele rămîn aceleaşi* (Ambigua, P.G., *91, 1217).*

Sfîntul Maxim a pus prin partea a doua a scrierii Ambigua *(prima în ce priveşte compunerea) o bază teoretică atotcuprinzătoare progresului fiinţelor raţionale în viaţa spirituală.*

Dar această operă a devenit completă după ce i-a adăugat, ca primă parte, respingerea unei alte teorii eronate care începuse să divizeze spiritele in Biserică, după ce compusese a doua parte. Se pare că a doua parte (prima în ce priveşte compunerea) a fost terminată în jurul lui 630 şi prima (a doua în ce priveşte compunerea) a fost alcătuită numai după ce Sofronie, ajuns patriarh la Ierusalim, a publicat Epistola Sinodală, *în care intervine oficial pentru lucrarea omenească in Hristos, chiar dacă, respectînd promisiunea făcută patriarhului Ser-ghie din Constantinopol, în 633, nu utilizează expresia «două lucrări». Faptul că sfîntul Maxim, deşi susţine că fiecare natură în Hristos şi-a păstrat propria sa lucrare, accentuează cu tărie unirea celor două lucrări şi vorbeşte de o «îndoită lucrare»* **(Siidrj evsp-^eia),** *sau de «lucrarea teandrică», rezultată din unirea celor două lucrări, arată că această parte a fost compusă în perioada dintre 634* **—638,** *în cursul căreia şi patriarhul Serghie şi patriarhul Sofronie scriau într-un mod*

apropiat în epistolele lor sinodale, pe baza acordului de la 633 de a nu vorbi intr-un mod prea accentuat nici de o iucrare, nici de două.

Apoi în această parte slîntul Maxim nu vorbeşte de adversarii celor «două lucrări».

Altfel va scrie sfintul Maxim după 638, cînd Ecthesis-ui *împăratului Heraclie va provoca lupta deschisă între cele două partide.*

De ce a pus sfintul Maxim această parte hristologică, în care apără cele două lucrări în Hristos, înaintea unei scrieri, care se ocupase cu bazele teologice ale vieţii spirituale ? Pentru că ultimul temei al vieţii spirituale nu putea li decît unul hristologic. Numai dacă în Hristos n-a fost desfiinţată lucrarea omenească, omul credincios poate face eforturi prinir-o proprie lucrare pentru desăvîrşirea sa. Mîntuirea în Hristos nu constă într-o răscumpărare juridică exterioară omului, efectuată de Hristos în faţa Tatălui, ci într-o refacere interioară a naturii umane, căzute în robia pasiunilor din cauza afectelor intrate în ea prin păcatul lui Adam. Această refacere nu se poate efectua fără efortul uman. Dar acest efort nu e posibil fără puterea comunicată celor ce cred în Hristos, Care a desfiinţat puterea acestor afecte în natura umană asumată de El (Quaest. ad Thalasium, 62 ; *Filoc. rom., III, p. 62 ş.u.). Astfel viaţa duhovnicească a creştinilor e singura prin care ei îşi însuşesc mîntuirea a cărei bază a pus-o Hristos prin refacerea naturii umane asumate în Sine.*

Ambigua *conţine în esenţă toată teologia sfîntului Maxim ca bază a vieţii spirituale, prin care creştinii îşi însuşesc mîntuirea înaintînd spre Dumnezeu şi în Dumnezeu în eternitate.*

Din această operă se desprinde o grandioasă viziune pozitivă a destinaţiei lumii create. Lumea nu e o înfiinţare văzută provizorie ce serveşte ca loc de pedepsire spiritelor căzute, dornice să se elibereze cît mai repede din ea. în locul acestei viziuni platonic-origeniste, sfîntul Maxim alege structura aristotelică a unei lumi ferm organizate pentru eternitate, căreia îi adaugă dinamismul creştin al înaintării spre desăvîrşire, egală cu veşnica odihnă în Dumnezeu, sau cu veşnica *odihnă a lui Dumnezeu în ea, care înseamnă totodată îndumnezeirea ei, fără o confuzie*

22. P. Sherwood observă că această doctrină de origine aristotelică devenise o moştenire comună a neoplatonismului. Triada : substanţă, putere, lucrare se găseşte în «De mysteriis» a lui Jamblichus (P. Sherwood, op. *cit.*, p. 105).

între El şi ea[22]. Ea e chemată să înainteze moral, cognitiv Şi spiritual, pînă cînd virtualităţile ce le cuprinde, sădite în ea potrivit paradigmelor divine, se vor actualiza atît de deplin încît vor fi în stare să cuprindă în mod actual pe Dumnezeu, sau Dumnezeu să încapă în mod actual in ele. Structurile şi toate raţiunile ei se vor umple de paradigmele raţiunilor divine, în acelaşi timp actualizate în aceste structuri şi raţiuni şi mai presus de această actualizare. Lumea e o revelaţie a lui Dumnezeu, chemată să înainteze de la o revelaţie mai mult virtuală la o revelaţie deplin actuală, ceea ce înseamnă o unire tot mai deplină între revelaţia naturală şi revelaţia supranaturală, care înaintează şi ea prin diferite trepte pînă la revelaţia eshatologică eternă. Dar însuşi acest fapt înseamnă că lumea şi omenirea ca întreg şi fiecare om în parte sînt chemaţi să fie un «templu al Dumnezeului celui viu», un templu în dezvoltare, un templu ce se mişcă desăvîrşindu-se în Dumnezeu şi Dumnezeu Se mişcă în ele spre o unire şi o transparenţă tot mai deplină, Dumnezeu iradiind din omenire şi din lume ; dar prin a-ceasta, omul şi lumea nefiind idoli de sine stătători (II Cor., 6, 16). Acest templu este totodată o grandioasă operă de artă, dacă opera de artă constă din reflectarea infinitului spiritual în formele văzute.

Sfîntul Maxim clădeşte viziunea pozitivă a lumii acesteia, eternizate în forma ei desăvîrşită în Dumnezeu, care e una cu o maximă transparenţă a divinului în ea, sau cu o maximă actualizare a frumuseţii divine reflectate prin formele ei, ce îşi au temeiul în virtualitatea formelor din Dumnezeu, luînd din cele zece categorii aristotelice cinci, iar pe acestea văzîndu-le slujind înaintării lumii spre odihna ei eternă în Dumnezeu.

Sînt cinci categorii în care se arată fermitatea bine orînduită a lumii destinate eternităţii, în starea finală a celei mai bogate şi potrivite combinări a elementelor aflătoare în ea. Căci lumea va rămîne etern structurată potrivit acestor categorii, sau ele reprezintă încincitul mod al organizării eterne a lumii, dar chemată să înainteze prin mişcare la o maximă transfigurare, pentru a reflecta în ea pe Dumnezeu. Aceste cinci categorii sînt: substanţa, mişcarea, deosebirea, combinarea şi stabilitatea. Substanţa e *fiinţa creaţiei, celelalte categorii sînt predicatele ei. Ea e menită să dureze etern.* Deosebirea *reprezintă toate distincţiile din cadrul substanţei creaţiei. Fiinţa umană reprezintă o distincţie deosebită în cadrul ei, constînd la rîndul ei din suflet şi trup, sufletul fiind şi el creat, dar de o categorie total deosebită de celelalte forme distinctive ale substanţei.*

Prin identitatea substanţei, lumea se menţine aceeaşi, nu se transformă mereu în alta şi alta, în sens origenist. Dar prin combinările *mereu noi ale elementelor ei deosebite, însă conform posibilităţilor incluse în ea, ea poate înainta spre desâvîrşire.*

Elementele distincte ale substanţei se combină în tot felul de moduri, din care, unele prin natură, altele prin intervenţia umană. Ştiinţa mai nouă a descoperit multe moduri noi de combinare a elementelor substanţei, dar şi modurile în care ele sînt combinate prin natură. Şi cine ştie cîte moduri noi de combinări în natură şi prin intervenţia u-mană nu se vor mai descoperi ? Spiritul uman în viaţa lui legată de lume şi de ceea ce e *mai presus de lume a descoperit şi descoperă moduri indefinit de variate de combinări ale cuvintelor — deci ale înţelesurilor şi înţelegerilor interpersonale şi obşteşti — ale formelor, ale culorilor, ale sunetelor în artă. Spiritul uman e chemat să conducă lumea spre combinările şi formele cele mai înalte, cele mai capabile să reflecte în ele infinitul bunătăţii, gîndirii şi frumuseţii dumnezeieşti. Spiritul uman în unire cu cel dumnezeiesc e chemat să actualizeze prin aceasta bogăţia virtuală a acestei lumi, în acelaşi timp neclintită în fermitatea ei şi negrăit de elastică, îngăduind o nebănuit de variată libertate şi imaginaţie a spiritului uman. Oamenii pot ajunge ei înşişi şi pot duce şi lumea spre această ţintă, care e*

suprema lor odihnă în Dumnezeu, numai dacă nu se închid orizontului infinit şi unificator ce se întinde dincolo de lume şi de oameni, orizontului dumnezeiesc, ci înaintează spre el şi în el pe cale de cunoaştere, de estetică, de utilitate economică, în comuniune frăţească.

Numai înaintînd pe toate planurile acestea spre ţinta divină infinită, creaţia se foloseşte integral de mişcarea ce este sddifd în *ea pentru a ajunge la starea desăvîrşită care e una cu stabilitatea finală, sau cu odihna ei eternă în Dumnezeu, izvorul vieţii ei nesfîrşite care i se va dărui integral. Numai dacă toate combinările servesc progresului în spiritualitate, adică în purificarea de patimile egoiste şi în iubirea tuturor întreolaltă şi faţă de Dumnezeu, izvorul iubirii nesfîrşite, înaintează cu adevărat spre acea desăvîrşire în Dumnezeu şi spre odihna eternă în El. Căci adevărata ei înaintare e cea de la* existenţă *la* existenţa bună pentru a termina în existenţa etern bună, *trăită ca bogăţie infinită.*

Sfîntul Maxim vede şi el o readunare a raţiunilor creaturilor în Raţiunea cea una şi izvorîtoare a modelelor lor, în Logosul divin, dar aceasta nu e *henada origenistă a unor spirite fără trupuri, fără varietatea plină de Dumnezeu a lumii văzute, ci unitatea oamenilor, care constă din suflete şi trupuri, legaţi de întreaga lume văzută. Omenirea duce cu ea toate desfăşurările cele bune ale virtualităţilor fireşti ascunse în lume şi în ea însăşi, desfăşurări pentru care s-a ostenit ea ajutată de lucrările dumnezeieşti.*

Unitatea finală nu e o simplă revenire la unitatea dinainte de căderea origenistă, ci cuprinde în ea talanţii sporiţi cu care oamenii au fost înzestraţi la creaţie şi trimişi ca lucrători în vie. Ei au crescut în cunoaşterea şi în bunătatea dată lor ca aspiraţie şi în parte ca virtualitate la început, lucrînd împreună în lume. Ei au făcut loc în ei şi în lume bogăţiilor de gîndire, de bunătate şi de frumuseţe ale lui Dumnezeu, conform puterii lor de a le primi şi de a le reflecta, actualizînd totodată potentele sădite în ei şi în lume [23].

Sfîntul Maxim nu preţuieşte mai presus de orice o existenţă încremenită şi o contemplare a acestei existenţe, din care ies spiritele prin cădere, în sensul platonic-origenist, ci odihna eternă într-o iubire la care a crescut prin mişcarea sădită în ea la creaţie. în mişcarea creaţiei spre Dumnezeu, e lucrător Dumnezeu însuşi prin Duhul Său de-via-ţă-îăcător, Care conduce creaţia prin spiritualizare, adică prin adevărata dezvoltare, spre Dumnezeu.

într-un mod negrăit Dumnezeul credinţei creştine, ca Dumnezeu întreit în Persoane, în calitate de Tată iubitor, de Fiu iubitor şi de Duh al iubirii, e un Dumnezeu viu, nu un Dumnezeu încremenit. El e stabil desigur, dar stabil în iubire, dîndu-ne şi nouă stabilitatea eternă în iubire.

Odihna eternă în Dumnezeu nu poate li decît o odihnă în iubirea desâvîrşită a Lui ca Treime de Persoane. în esenţa impersonală nu se experiază o iubire. De aceea ea produce inevitabil plictiseală, dacă cel ce se uneşte cu ea nu se topeşte în ea ca persoană. Dumnezeul lui Origen care produce plictiseală este o esenţă panteistă. Ca atare e monotonă şi, în acest sens, finită. Numai în Dumnezeu — comuniune *personală eternă care vrea să creeze şi alte persoane spre atragerea în eternitatea comuniunii Sale — persoanele nu se plictisesc niciodată. La începutul creaţiunii stă iubirea care* e *totodată ţinta ei. Făptura umană ca produs al iubirii treimice trebuie să crească în iubire, pentru a se odihni deplin în iubirea treimică. De aceea nu-L căutăm pe Dumnezeu în trecu-*

23. Lars Thunberg, *Symbol and Mystery in St. Maximus the Coniessor.* Separat-dneck vom Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fri-bourg, 2—5 septembre 1980, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, 1982, p. 295— 296 : «Dublul concept origenist-evagrian despre providenţă şi judecată (rcpovoia xal xpiatc), reinterpretat şi curăţit de ereziile inerente în mitul origenist, ajută lui Maxim să demonstreze cum structura cosmosului şi iconomia mîntuirii susţin împreună o perspectivă fundamentală antropo-cosmică a hristologiei. Acest sistem total cuprinde acum un important element: mişcarea. Cosmologic el poate fi caracterizat prin dublul concept de SKXJTOXIJ -aua-coAij, expansiune şi concentrare, şi hristologic este exprimat printr-o viziune echivalentă a «îngroşării» (TtayovEc&ai) şi a «subţierii», care corespunde cu venirea lui Hristos în lume şi cu întoarcerea Lui la Tatăl ca om şi ca reprezentant al tuturor credincioşilor şi al omenirii. în *Ambigua* (10, 33) aceasta este foarte clar legată cu ideea întreitei întrupări, deci cu cele trei legi generale ale lumii : legea naturală, legea scrisă şi legea harului; întruparea Logosului în raţiunile lumii, în raţiunile Sc-ipturii şi în om (Iisus Hristos)».

tul nostru, ci în viitorul nostru ; nu-L căutăm ca origine, ci ca țintă. E aici o întreagă orientare futuristă şi eshatologică a creațiunii, pe care o redescoperă azi teologia unui Moltmann şi Pannenberg.

Avem în gîndirea sfîntului Maxim o cuprinzătoare viziune personali st-comunitară şi optimistă a umanului, produs al iubirii şi însetat de desăvîrşirea în iubirea comuniunii. E un personalism şi un optimism care lipseşte din orice panteism, inclusiv din cel origenist.

Dar iubirea nu e un sentiment golit de sensuri. Pe cît de infinită este ea, pe atît de infinite sînt sensurile manifestate în raţiunile crea-ţiunii şi Scripturii. în orice persoană, setea nesfîrşită de iubire e unită cu indefinita bogăţie a sensurilor şi cu setea nesfîrşită de a le cunoaşte şi înţelege. Şi Sfînta Treime, comuniune personală eternă, le întruneşte în mod culminant pe amîndouă, fiind originea ambelor şi atrăgîndu-ne spre Sine ca sîn al ambelor. Unde e iubire, e sens, de aceea sens infinit şi adevăratul sens nu se găseşte în mărginire, în lipsa de iubire. O raţiune fără iubire e o raţiune monotonă, limitată, o repetiţie fără sens.

De aceea viziunea sfîntului Maxim e nu numai personalistă şi optimistă, ci şi de o complexitate de negrăită bogăţie. De aici, densitatea scrisului său, în care vrea să cuprindă această complexă bogăţie care rămîne totuşi indefinită. Şi de aceea el nu poate fi epuizat niciodată în comentarii. în notele noastre n-am putut reda decît o prea săracă părticică din bogăţia indefinită a conţinutului lui, atîta cîtă ni s-a revelat în timpul în care le-am scris.

A celui între sfinți părintelui nostru MAXIM MĂRTURISITORUL, Despre diferite locuri cu multe şi adinei înțelesuri din sfinții Dionisie şi Grigorie, către Toma sfințitul

PARTEA INTII

MAXIM, SMERITUL ŞI PĂCĂTOSUL, NEVREDNICUL ROB ŞI ÎNVĂȚĂCEL CĂTRE SFINȚITUL ROB AL LUI DUMNEZEU, PĂRINTELE DUHOVNICESC ŞI ÎNVĂȚĂTORUL MEU, TOMA

CUVÎNT ÎNAINTE

Cîştigînd, prin ocupaţia sirguincioasă cu cele dumnezeieşti, deprinderea neschimbăcioasă a contemplaţiei neînşelătoare, te-ai îndrăgostit, prea iubitule al lui Dumnezeu, în chip neprihănit, nu numai de înţelepciune pur şi simplu, ci şi de frumuseţea ei. Iar frumuseţea înţelepciunii este cunoştinţa activă sau activitatea înţeleaptă, amîndouă avînd ca temei raţiunea dumnezeieştii Providenţe şi Judecăţi, care se împlineşte prin ele. Unindu-ţi prin duh mintea cu simţirea, conform cu acea raţiune, ai arătat cu adevărat cum a zidit Dumnezeu pe om după chipul Lui şi ai făcut cunoscută bogăţia bunătăţii Lui, arătînd pe Dumnezeu devenit trup în tine, prin virtuţi, datorită frumosului amestec al celor contrare. Căci imitîndu-L pe El şi făcîndu-ţi umilinţa egală cu înălţimea, ai binevoit să te cobori pînă la mine, cerînd să afli de la mine acelea pe care le cunoşti prin proprie pătimire. E vorba de capetele lui Dionisie şi Grigorie, ale acelor sfinţi, preavestiţi şi fericiţi bărbaţi, care fac pante dintre cei pe care Dumnezeu Şi i-a ales pentru Sine de la început, după hotărîrea dinainte de veacuri. Căci aceştia au primit cu adevărat toată revărsarea înţelepciunii, cîtă le este accesibilă sfinţilor. Iar prin lepădarea vieţii celei după fire, au ajuns la însăşi fiinţa sufletului şi de aceea îl au numai pe Hristos trăind în ei sau, mai bine-zis, devenit suflet al sufletului lor, arătîndu-Se prin toate faptele, cuvintele şi cugetările lor, încît toţi socoteau că cele ce pornesc din ei nu sînt ale lor, ci ale lui Hristos, Care Se substituie acelora prin har.

Dar eu cum voi spune «Domnul Iisus», de vreme ce încă n-am primit duhul sfinţeniei ? Cum voi vorbi de puterile Domnului eu, care sînt gîngav şi cu mintea pironită de cele strieăcioase ? Cum voi face auzite chiar şi numai cele mai mici laude ale Lui, eu, care sînt mut şi a cărui putere auzitoare a sufletului e cu totul întoarsă de la glasul fericit al

Cuvîntului, din pricina iubirii faţă de patimi ? Cum mi Se va arăta mie, celui biruit de lume, Cuvîntul, spre a birui lumea, odată ce nu obişnuieşte să Se arate lumii, dacă rămîne după fire necunoscut de simţirea iubitoare de materie ? Cum nu e cutezător lucru să se atingă de cele sfinte cel spurcat, şi de cele curate, cel necurat ?

De aceea aş fi refuzat bucuros să împlinesc cele poruncite, temîn-du-mă să nu fiu socotit îndrăzneţ. Dar mi-a fost mai frică de primejdia neascultării. Deci aflîndu-mă între acestea două, aleg mai bucuros vina îndrăznelii, ca mai uşoară de purtat, fugind de pericolul neascultării, care nu se mai iartă. Şi nădăjduind că prin mijlocirea sfinţilor şi cu ajutorul rugăciunilor tale, Hristos, Marele Dumnezeu şi Mîntuitor al nostru, îmi va dărui puterea să înţeleg lucrurile în chip cucernic şi să le spun în mod cuviincios, voi alcătui, pe cît se poate, un răspuns scurt la fiecare cap (căci cuvîntul meu e către un dascăl care poate

scoate lucruri mari din cele mici), începînd cu Grigorie Teologul, care e mai apropiat de noi în timp.

> **1.** La cuvîntul sfîntului Grigorie Teologul din «Cuvîntarea primă despre Fiul» : *«De aceea unimea, mişcîndu-se de la obîrşie la doime, se opreşte în Treime».* Şi iarăşi la cuvîntul aceluiaşi din «A doua cuvîntare despre pace» : *«Unimea, mişcîndu-se din pricina bogăţiei şi depăşindu-se doimea (căci e mai presus de materie şi formă, din care se alcătuiesc lucrurile), se hotărniceşte în Treime din pricina desăvîrşirii» (Cuv. teol. 3,* cap. 2 ; P. G. 36, 76; *Cuv. despre pace,* cap. 8 ; P.G. 35, II 60).

Dacă priveşti, slujitor al lui Dumnezeu, mai atent la păruta contrazicere dintre aceste cuvinte, întrebîndu-te de acordul dintre ele, nu vei găsi vreun înţeles mai unitar ca al lor. Căci depăşirea doimii şi neopri-rea la doime, sau hotărnicirea în treime şi oprirea unimii din mişcarea ei în treime, este acelaşi lucru. Pentru că noi propovăduim o unică obîrşie, care nu e supusă zgîrceniei ca să rămînă circumscrisă la o persoană, dar nici dezordinii ca să se reverse la 'infinit, ci o obîrşie sfîntă pe care o constituie Treimea cea prin fire de aceeaşi cinste : Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, a Căror bogăţie e deofiinţimea, şi o unică iradiere a strălucirii. Dumnezeirea nu se revarsă nici peste acestea, ca să nu se nască o gloată de zei, dar nici nu se mărgineşte în lăunitrul lor, ca să nu osîndim dumnezeirea la sărăcie.

Aceasta nu este o explicare a cauzei celei mai presus de fire a lucrurilor, ci o declaraţie a credinţei evlavioase, dacă spunem că dumnezeirea, ca una ce e fără de început, netrupească şi nedezbinată, e uni-me şi nu doime, Treime şi nu mulţime. Căci unimea e cu adevărat uni-me, fiindcă nu e izvor al celor de după ea, ca o stare contractată a unei deşirări ce se varsă în mod natural devenind mulţime, ci entitate eni-postaziată a Treimii celei de o fiinţă. Şi Treimea este cu adevărat Treime, neîntregindu-se dintr-un număr desfăcut (căci nu e adunare de unităţi, ca să sufere împărţire), ci subzistenţă fiinţială a Unimii întreit ipos-tatice. Căci Treimea e cu adevărat Unime, fiindcă aşa este, şi Unimea e cu adevărat Treime, fiindcă aşa subzistă. Deoarece e o singură dumnezeire, ce fiinţează **(oooa)** unitar şi subzistă **(ucptcraxuiv'y))** tredmic[1].

Iar dacă, auzind de mişcare, te-a mirat cum se mişcă dumnezeirea cea suprainfinită, patima aceasta este a noastră, nu a ei; a noastră care, prin lumina ce ni s-a dăruit, cugetăm întîi la raţiunea existenţei şi apoi la modul de subzistenţă al ei, dacă existenţa e cugetată totdeauna înainte de modul subzistenţei. Deci mişcarea dumnezeirii e cunoştinţa prin care li se descoperă, celor ce o primesc, existenţa şi modul de subzistenţă al ei.

> 2. La cuvîntul din Cuvîntarea primă a aceluiaşi: *«înti-un cuvînt, cele mai înalte atiibuie-le dumnezeirii şi firii celei mai presus de patimi şi de trup, iar cele mai smerite, Celui ce S-a făcut compus şi S-a golit pentru tine şi S-a întrupat, ba chiar (ce ne opreşte să spunem) S-a şi înomenit». (Cuv. teol. 3, despre Fiul, cap. 18 ;* P.G. 36, 97 B).

Cuvîntul lui Dumnezeu, fiind întreg fiinţa deplină (căci era Dumnezeu) şi întreg ipostas neştirbit (căci era Fiu), golindu-Se, S-a făcut sămînţă a propriului trup şi compunîndu-Se, prin zămislire negrăită, S-a făcut ipostas al trupului pe care 1-a luat, şi prin această taină nouă fă-cîndu-Se cu adevărat întreg om, în chip neschimbat, a fost acelaşi ipostas al celor două firi, al celei necreate şi al celei create, nepătimitoare şi pătimitoare, primind fără nici o lipsă toate raţiunile naturale al căror ipostas era. Iar dacă

1. Termenii ouaa, ouată vin de la eîvat şi exprimă existenţa în general. Termenii uţitJTCCTai, utpsaxâvai, uţjiatauiv) exprimă modul existenţei concrete ca întreg de sine a ceva şi, cînd se referă la entităţi conştiente, indică ipositasul sau persoanla. De aceea în termenul «sine», «de sine», se reflectă ipostasul, persoana, întnucît conştiinţă de sine nu poate avea decît ipostasul, persoana. In concepţia Părinţilor răsăriteni nu poate fi cugetată med întîi fiinţa, apoi ipostasul, căci fiinţa nu se cunoaşte concret decît existînd ca «sine», sau «de sine», deci ca ipostas, sau persoană. De aceea nu se poate vorbi de o mişcare a fiinţei divine spre cele trei ipostasuri. Afirmînd aceasta, sfîntul Maxim combate ideea că realitatea supremă e o unitate care se poate desface într-o multiplicitate existentă în ea virtual; combate astfel ideea de bază origenisită.

a primit în mod fiinţial toate raţiunile naturale al căror ipostas era, foarte înţelept a atribuit învăţătorul patimile trupului Aceluia, Lui însuşi, devenit compus după ipostas prin asumarea trupului, ca să nu fie socotite ale unui om simplu. Căci trupul era al Lui, şi după trup era cu adevărat Dumnezeu pătimitor împotriva păca

tului[2]. Deci învăţătorul — arătînd deosebirea dintre fiinţă, după care Cuvîntul, chiar întrupîndu-Se, a rămas simplu şi întreg ipostas, după care, prin asumarea trupului, S-a făcut compus şi a vieţuit în vederea mîntuirii ca Dumnezeu pătimitor — zice : «Ca nu cumva, atribuind din neştiinţă firii cele ale ipostasului, să ne închinăm, ca arienii, unui dumnezeu pătimitor prin fire» [3]. Apoi a adăugat: «Nimic nu ne împiedică să zicem chiar înomenit», nu numai din pricina arienilor, care puneau în locul sufletului dumnezeirea, şi a apolinariştilor care susţineau un suflet fără minte şi în felul acesta ciunteau deplinătatea firii omeneşti a Cuvîntului şi-L făceau pătimitor prin firea dumnezeirii, ci şi ca să ni se

2. Lu'înd firea omenească în sinea Sa, Fiul lui Dumnezeu a făcut-o parte a şinei sau a ipostasului Său. Sinea Sa, după întrupare, cuprinde şi firea umană. Conştiinţa Lui de sine implică şi umanitatea Sa. De aci se vede că noţiunea de ipostas are, pe lîngă sensul de întreg ce stă de sine, şi pe acela de a avea în cadrul său un factor spiritual. iîn om, acesta este mintea, care e centrul sufletului. Şi întrucît ipostasul sau persoana ca întreg e ultimul for al deciziilor şi actelor sale, de el ţine şi libertatea. Iar întrucît el face ca trupul să se integreze în această unitate, trebuie să vedem în el o putere care leagă trupul de sine, un fel de virtualităţi care se actualizează în organizarea trupului şi în susţinerea lui. In spirit sînt deci ca virtualităţi atît ţesătura raţională care ia forma plastică a trupului, cît şi sensibilitatea trăită conştient prin trup în legătură cu lumea. Acestei raţionalităţi îi corespunde raţiunea cunoscătoare aflătoare în spirit sau în minte. Pe de altă parte sinea conştientă a omului, ca bază spirituală a ipostasfului, are şi o dimensiune a profunzimii, care o face de nedefinit. Unii Părinţi îi spun acestei dimensiuni «inimă», socotind-o ca un fel de centru al tuturor puterilor sufletului şi trupului, legînd întregul uman şi cu infinitatea lui Dumnezeu. Iar întrucît firea umană e menită să cuprindă toate raţiunile celor create, Logosul întrupîndu-Se Se face ipostas al tuturor acestor raţiuni.

Dar pe cînd cuprinderea şi adîncimea şinei sau ipostasului sau persoanei umane include trupul şi sufletul ca două părţi ce formează o singură fire, ce se zămisleşte şi se naşte deodată şi se repetă ca ipostas propriu şi nou în mod general, iar adîncimea şinei pătrunde în infinitatea dumnezeiască ca în ceva străin de ea însăşi, ipostasul lui Flristos are o extindere de altă lărgime şi adîncime, unind în sinea Sa atît firea dumnezeiască, cît şi firea omenească, iar sinea Sa ,nu pătrunde în Dumnezeu cel infinit ca în ceva străin, ci El însuşi este prin sinea Sa şi Dumnezeu cel infinit. Şi totuşi, cele două părţi sînt unite într-un ipostas, încît Hristos se trăieşte atît ca om cît şi ca Dumnezeu. Taina cea mare este unirea celor două părţi atît de distanţate într-un ipostas, sau o persoană. Este cu neputinţă de înţeles ce repercusiuni trebuie să aibă asupra firii umane această uniune a firii umane şi divine într-un ipostas. Este cu neputinţă de înţeles cum se deschid minţii umane a lui Hristos adîncimile divine. Cum simte Fiul lui Dumnezeu ca ale Sale pătimirile trupului ? Putem folosi eventual o analogie: mintea omenească nu e înţepată de cuiele de care e înţepat trupul; totuşi ea participă într-un mod spiritual la durerea simţită de trup. Ba propriu-zis mintea face trupul să simtă şi mai intens înţepăturile. Dacă în spiritul nostru se reflectă într-un mod spiritual durerile simţite de trup, nu se reflectă oare şi în temelia divină sau în ipostasul Iui Hristos durerile trupului Său?

Însuşindu-Şi odată cu firea omenească afectele sau pătimirile intrate în această fire după căderea în păcat, Hristos Ie limitează pe de altă parte în satisfacerea lor (foamea d. ex.), sau pune toată răbdarea, întărită în El de dumnezeirea Lud, în suportarea lor (a chinurilor morţii). Prin aceasta le satisface sau le rabdă în chip nepă-cătos, sau înfrînge ispita oare vine de obicei prin ele spre păcătuire, comunicîn-du-ne şi nouă această putere de ordin spiritual. El pătimeşte nu satisfăcînd patimile, deci nu păcătuind, ci le pătimeşte Împotrdvindu-Se păcatului pentru că nu primeşte păcatul; iar prin aceasta slăbeşte patimile care de obicei prilejuiesc păcatul.

3. Astfel pătimirile firii sînt asumate de ipostasul Cuvîntului, întrucît El îşi «lărgeşte» paradoxal, prin chenoză, ipostasul, prin asumarea şi experierea firii noastre, dar nu imprimînd în firea Lui dumnezeiască pătimirile firii umane. El suportă pătimirile firii noastre ca ipostas, sau ca Cel ce a devenit un ipostas în care se cuprinde şi firea umană. Dar nu prin firea Lui dumnezeiască, cum ziceau arienii, în sens panteist.

arate că Dumnezeu Cel Unul născut S-a făcut om cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuşi mîntuirea noastră printr-un trup activ prin fire, însufleţit de minte şi raţiune [4]. Căci e stabilit că S-a făcut cu adevărat om, în toate privinţele, afară de păcat (care nu are nici o raţiune care să fi fost semănată în fire), dar nu afară de lucrarea naturală a cărei raţiune defineşte firea, caracter iz înd în chip natural pe toţi cei ce o au după fiinţă. Fiindcă predicatul dat unora în mod. comun şi general e o definiţie a fiinţei lor, şi lipsa acelui predicat provoacă stricăciunea acelei firi dacă nici o existenţă lipsită de ceea ce-i aparţine prin fire nu poate rămîne ca ceea ce este.

> **3.** La cuvîntul din aceeaşi Cuvîntare a aceluiaşi : *«Căci Acesta, Care acum e disprețuit de tine, eia odată mai presus de tine : omul de acum era odată necompus ; ceea ce era a rămas, iar ceea ce nu era a luat asupră-Şi; era la început în chip necauzat (căci care poate fi cauza lui Dumnezeu ?), dar S-a tăcut şi mai pe urmă pentru o cauză ; iar aceasta a fost pentru ca să te mîntuieşti tu, ca-re-L ocărăşti şi care disprețuieşti dumnezeirea pentru că a primit grosimea ta, unindu-Se prin mijlocirea minții cu trupul şi făcîndu-Se Dumnezeu om de jos, căci (trupul) s-a împreunat cu Dumnezeu şi a devenit unul (cu El), partea superioară biruind (asupra celeilalte), ca să devin eu atît de mult dumnezeu, pe cît S-a făcut A-cela om» (Cuv. cit.* cap. 19 ; P.G. 36, 100 A).

Acesta pe care îl disprețuieşti, zice, a fost odată mai presus de tine, existînd adică pentru Sine dincolo de orice veac şi de orice natură, chiar dacă acum S-a coborît pentru tine de bunăvoie sub amîndouă. Omul de acum a fost necompus, fiind simplu după fire şi după ipostas, ca unul ce era numai Dumnezeu, gol de trup şi de toate ale trupului, chiar dacă acum, prin primirea trupului ce are un suflet mintal, S-a făcut ceea ce nu era, compus după ipostas, rămînînd ceea ce era, simplu după fire, ca să te mîntuiască pe tine. Căci numai aceasta a fost cauza naşterii Sale trupeşti : mîntuirea firii. Luînd asupra Sa, ca pe o grosime, carac-

torul pătimitor (pasivitatea şi pasibilitatea) al acesteia, S-a unit prin mijlocirea minții cu

4. Dar tocmai aceasta arată că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca ipostas şi om deplin, asumînd pătimirile firii noastre, ca să lucreze El însuşi mîntuirea noastră, însă totuşi ca unul dintre noi, biruind păcatul nostru, prin pătimirile suportate de El în firea noastră. Fiul lui Dumnezeu, asumînd ca ipostas pătimirile noastre, pune în suportarea lor o putere dumnezeiască, însă nu una care să facă nesimțitoare firea omenească. Astfel le-a biruit şi n-a fost biruit de ele, ca unul dintre noi. Am putea zice că El le-a simțit, dar în simțirea Lui nu S-a lăsat biruit de ele, ci prin ea S-a arătat mai Itare ca ele. El a pus în mişcare mintea, raţiunea şi sensibilitatea umană pe care Şi le-a asumat, imprimîndiu-le deplin în trupul Său prin puterea dumnezeiască cu care le susținea. Căci era în ele şi ca ipostas divin.

trupul, făcîndu-Se Dumnezeu om de jos, întrucît S-a făcut pentru toţi toate cîte sîntem noi, afară de păcat: trup, suflet şi minte ; toate în cîte stăpîniea moartea şi ceea ce alcătuiesc acestea în comun : om, Dumnezeu fiind văzut cu înțelegerea. Deci însuşi Cuvîntul, golindu-Se, smerdndu-Se fără schimbare şi primind în sens propriu oaracterul pătimitor pe care-1 avem noi prin fire, şi prin întrupare supunîndu-Se cu adevărat simțirii naturale, S-a numit Dumnezeu văzut şi Dumnezeu de jos, făcînd arătată puterea suprainfinită prin trup din fire pătimitor. Căci trupul s-a împreunat în chip vădit cu Dumnezeu şi a devenit unul (cu El), partea superioară biruind (asupra celeilalte), întrucît Cuvîntul prin identitatea ipostatică a îndumnezeit în sens propriu trupul pe oare 1-a luat.

«A devenit unul», dar nu «una», a zis învăţătorul, arătînd că şi în identitatea ipostasului cel unic a rămas necontopită eterogenitatea celor unite. Căci primul termen indică ipostasul, iar al doilea, firea.

Iar cuvintele «ca să devin eu dumnezeu atît de mult pe cît S-a făcut Acela om» nu este mie a le spune, cel întinat de păcat şi fără nici un dor după viaţa cu adevărat existentă, ci vouă, care, prin lepădarea desăvîrşită a firii, lăsaţi să se vadă în voi numai harul şi aveţi să primiţi atît de mult din partea Lui, cît S-a împărtăşit Dumnezeu prin întrupare de neputinţa noastră. Căci El măsoară, precum singur ştie, îndum-nezeirea celor ce se mîntuiesc prin har cu smerirea (chenoza) Lui. Pentru că aceştia vor fi întregi după chipul lui Dumnezeu şi vor primi pe Dumnezeu întreg şi numai ai Lui vor fi. Aceasta este desăvîrşirea spre care se silesc cei ce cred că vor primi cu adevărat făgăduinţa.

> **4.** La cuvintele aceluiaşi din a doua Cuvîntare despre Fiul şi Cuvîntul: «Cuvînt *fiind,* nu era nici ascultător, nici neascuitător, *deoarece acestea sînt proprii celor de sub stăpînire şi în atîrnare ; şi primul lucru e al celor cu bunăcuviinţă, iar al doilea al celor vrednici de pedeapsă. Dar luînd chip de rob, Se coboară cu robii şi la cei împreună robi şi îşi însuşeşte chipul străin, purtîndu-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele, ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul ceara sau soarele, umezeala pă-mântului, iar eu să mă împărtăşesc de ale Lui, datorită împreunării. De aceea cinsteşte ascultarea cu fapta şi o cearcă pe aceasta prin pătimire. Fiindcă nu ajungea dispoziţia lăuntrică, precum nu ajunge* nici în cazul *nostru, dacă nu* o trecem în fapte. Căci fapta *este dovada dispoziţiei. Dar poate nu e rău să spunem şi aceea că cearcă ascultarea noastră şi măsoară toate ale noastre prin pătimirile Lui, ca printr-o artă a iubirii de oameni, încît prin ale Lui putem cunoaşte ale noastre, cîte ni se cer şi cite ni se iartă, soco-tindu-se deodată cu pătimirea şi neputinţa» (Cuv. teoî. 4, despre Fiul,* cap. 6 ; P.G. 36, 109 B—112 B).

Ca Cel ce e prin fire Dumnezeu, Cuvîntul era, zice, cu totul liber de ascultare şi neascultare. Căci ca Domn e prin fire Dătătorul a toată porunca, a cărei ascultare înseamnă păzire şi a cărei neascultare înseamnă călcare. Pentru că legea poruncilor şi împlinirea şi călcarea ei sînt pentru cei ce se mişcă prin fire, nu pentru Cel a cărui existenţă e prin fire stabilitate **(otaats).**

Dar ca chip de rob, sau ca Cel devenit om prin fire, S-a coborît cu robii şi cu cei împreună robi, însuşindu-Şi chipul străin şi primind deodată cu firea caracterul pătimitor al firii noastre [5]. Căci e străină pedeapsa **(ei:iTt(nov)** celui ce a păcătuit, de cel nepăcătos după fire. Iar aceasta este caracterul pătimitor la care a fost osîndită întreaga fire.

Drept aceea, dacă prin golire (chenoza) îşi ia chipul de rob, adică devine om şi prin coborîre îşi însuşeşte ceea ce este străin, adică devine prin fire pătimitor, fără îndoială golirea şi coborîrea sînt fapte ce se referă la El ca la Cel ce e bun şi de oameni iubitor, cea dintîi arătîn-du-L devenit om cu adevărat, cea de a doua, om cu adevărat prin fire pătimitor. De aceea zice învăţătorul: «Purtîndu-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele», adică întreaga fire omenească împreună cu patimile ireproşabile, prin unirea cea după ipostas. Prin acestea a mistuit ceea ce era mai rău în noi, sau caracterul pătimitor intrat mai pe urmă în fire, adică legea păcatului din neascultare, a cărei putere stă în dispoziţia potrivnică firii a voii noastre arbitrare, care a introdus îm-

pătimirea îm caracterul pătimitor al firii prin moleşire şi intensificare [6]. Iar prin aceasta, nu numai că ne-a mîntuit pe noi cei ţinuţi sub păcat, ci ne-a împărtăşit şi din puterea

5. Mişcarea ţine de firea celor create. Ea nu e rea prin sine, cum susţinea ori-genismul. Ea poate duce firea şi la bine şi la rău. Dar e rînduită să ducă la desă-vîrşire, adică la Dumnezeu, supremul bine. Şi numai făcînd aceasta, mişcarea duce la împlinire firea umană. Dumnezeu însă nu poate fi dus mai sus, dar nici la rău. El nu poate urca dincolo de Sine, dar nu Se poate nici altera. în alt sens, în El este o viaţă a iubirii. Sfîntul Maxim s-a făcut apărătorul cel mai de seamă al învăţăturii Bisericii că în Hrisitos era şi o lucrare dumnezeiască, şi una omenească, deci că nu omenirea singură şi-<a lucrat mîntuirea, precum nioi Dumnezeu singur nu lucrează mîntuirea omului fără lucrarea omenească. Harul cu care lucrăm mîntuirea noastră care ne vine din Hristos e o dovadă a unei mişcări a lui Dumnezeu în legătură cu noi, chiar dacă aceasta nu-L coboară din fiinţa Lui. Mişcarea nu este cauza răului, cum spunea origenistul Evagrie (*y]* y.Nrjaic eaxi τ) aitia *xfp* xav.tac, la W. Frankenberg, *Evagrios Ponticos,* Berlin 1912, p. 91).

Dumnezeu poate coborî, din iubire, la cei creaţi pentru a-i ridica la Sine. Dar prin aceasta nu iese din iubire, deci din Sine, ci duce creatura de la Sine ca origine a ei, la Sine ca ţintă a ei. Totuşi, prin coborîrea aceasta, cînd merge pînă la a-Şi însuşi caracterul pătimitor pentru a urca prin biruirea lui la Sine ca Dumnezeu pe cei depărtaţi de El, îşi însuşeşte ceva străin de El. Dar acest ceva străin nu-1 imprimă firii Sale, ci-1 face propriu ipostasului Său «lărgit», dar prin lucrarea iubitoare ce-I este proprie şi care face posibilă coborîrea Lui.

dumnezeiască, dezlegînd în sine pedeapsa **(to £7ri-IT[AIOV)** noastră. Puterea aceasta lucrează neschimbabi-litatea sufletului şi nestricăciunea trupului, prin dispoziţia identică a voii spre ceea ce-i bun prin fire, în cei ce se străduiesc cu fapta să cinstească harul. Aceasta cred că o spune Sfîntul (Grigorie, *n.n.)* prin cuvintele : «Ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul oeara sau soarele, umezeală pămîntului; iar eu să mă împărtăşesc de ale Lui prin amestecare», devenind adică, prin har, curat de patimă, la fel cu El[7].

Dar cunosc şi un alt înţeles al cuvintelor : «îşi însuşeşte chipul străin», pe care l-am învăţat de la un sfînt, atît într-ale vieţii, cît şi în ale cuvîntului. Acela, întrebat, zicea că străine sînt Cuvîntului prin fire ascultarea şi supunerea, pe care plătindu-le pentru noi, care am călcat porunca, a lucrat mîntuirea întregului neam omenesc, făcîndu-Şl -al Său ce era al nostru. De aceea cinsteşte cu fapta ascultarea, făcîndu-Se prin fire un nou Adam pentru cel vechi şi o gustă pe aceasta prin pătimire, făcîndu-Se de bunăvoie asemenea nouă prin patimile Sale. în acest sens e adevărat ce spune marele învăţător : «A ostenit, a flămânzit, a însetat, S-a înfricoşat de moarte, a lăcrimat, după legea trupului». Iar acestea sînt dovada unei dispoziţii active şi semnul coborîrii la robi şi la cei-împreună-robi. Căci prin fire [8] a rămas stăpîn şi prin fire [9], S-a făcut rob pentru mine, robul, ca să mă facă stăpîn al celui ce mă stăpînea în chip silnic prin amăgire. De aceea, lucrînd ca un stăpîn în cele ale robului, adică dumnezeieşte cele trupeşti, a arătat în cele trupeşti puterea nepătimitoare şi prin fire stăpînitoare, care a desfiinţat prin patimă stricăciunea şi a

6. Dar Fiul lui Dumnezeu, însuşindu-Şi trăsătura pătimitoare, nu Şi-a însuşit şi împătimirea. Trăsătura pătimitoare (T6 nad^Tov), deşi a intrat în firea noastră după căderea în păcat, a devenit o slăbiciune a firii create, care putea fi ţinută în frîu de fire şi poate fi folosită ca mijloc de biruire a păcatului. Împătimirea este o dispoziţie contrară firii şi contrară lui Dumnezeu, căci foloseşte trăsătura pătimitoare contrar firii şi iui Dumnezeu. Această împătimire este produsul voii noastre protivnice firii, a voii care alege arbitrar (a voii gnomice), care, prin neascultare de Dumnezeu, fie că dă frîu liber vreunui afect, fie că-1 intensifică, nesatisfăcîndu-1 numai în marginea strict necesară întreţinerii firii.

7. lisus Hristos ne-a adus nu numai eliberarea de voinţa noastră arbitrară (gnomică), contrară firii, sau de împătimirea păcătoasă *(iimâdeia)*, ci ne-a dat şi puterea să ne eliberăm de afecte (*zb Tzad'ijzo-j)*, ca pedeapsă (TO eumfAiov), intraltă în fire după cădere, sau ca urmare a păcatului. Aceasta se va înfăptui deplin în viaţa viitoare, după pilda şi din puterea trupului înviat al lui Hristos. In viaţa pămîntească le putem slăbi numai. La lumina lui Hristos putem distinge clar între păcat, şi ur-mareia păcatului. Ceea ce a luat Ksus prin naşterea Sa ca om din firea noastră este totalitatea afectelor ireproşabile, ca urmare a păcatului ce ţine de fire, în vederea existenţei ei pământeşti; ceea ce avem noi în plus prin naşterea din trup e păcatul, lîn Hristos însuşi prin suportarea de bunăvoie a morţii şi prin înviere, pedeapsa ca urmare a păcatului (xo *kiuzipio-i)* a fost înlăturată total. Dar în noi rămîne să se lucreze întîi înlăturarea păcatului şi apoi să înaintăm spre slăbirea afectelor (TO 7ia&K]"c6v), dobîndind nestricăciunea sufletului şi implicit progresul spre nestricăciunea trupului. Aci sfîntul Maxim rezumă ce spune sfîntul Grigorie Teologul în Cuv. *teol.* 3, cap. 20 ; P.G., 36, col. 100 C—101 C.

8. Prin firea dumnezeiască.

9. Prin firea omenească, deci cu adevărat, nu numai la părere.

procurat prin moarte viaţa nestricăcioasă. Şi să-vîrşind ca un rob cele ale Stăpînului, adică trupeşte cele dumnezeieşti, a făcut arătată golirea (chenoza) cea negrăită, care a îndumnezeit prin trup pătimitor tot neamul omenesc devenit pământ prin stricăciune. Lucrînd prin comunicarea acestor însuşiri a adeverit clar firile, al căror ipostas El era, şi lucrările naturale sau mişcările lor, a căror unire fără contopire era. Căci n-a primit împărţirea în cele două firi al căror ipostas era, odată ce corespunzător cu Sine însuşi lucra în chip unitar şi prin fiecare din cele făcute de El manifesta, deodată cu puterea dumneze-irii Sale, în chip nedespărţit, lucrarea trupului propriu. Căci El fiind unul, nimic nu era mai unitar ca El, nici mai unificator şi mai păstrător al celor ale Lui, ca El. De aceea, Acelaşi era şi Dumnezeu ce pătimea cu adevărat şi om ce săvîrşea minuni cu adevărat, fiind ipostasul adevărat al unor firi adevărate, prin unire negrăită. Lucrînd prin acestea în comuniunea lor şi corespunzător cu fiecare, Se arăta conservîndu-le cu adevărat necontopite şi conservîndu-Se necontopit, odată ce a rămas prin fire nepătimitor şi

pătimitor, nemuritor şi muritor, văzut şi cugetat ca Cel ce Acelaşi era Dumnezeu prin fire şi om prim fire.

Astfel, ca să spun după puterea mea, Stăpînul prin fire cinsteşte ascultarea şi o trăieşte prin pătimire, nu numai ca să mîntuiască prin ale Sale toată firea, curăţindu-o de ceea ce e mai rău, ci şi ca să guste ascultarea noastră, învăţînd prin cercare cele ale noastre, Cel ce cuprinde prin fire toată cunoştinţa, descoperind cît ni se cere şi cît ni se iartă în raport cu desăvîrşita ascultare, prin care aduce Tatălui pe cei mîntuiţi, care se arată ca El prin puterea harului. Cît de mare şi cît de înfricoşată e cu adevărat taina mîntuirii noastre ! Ni se cere cîit a făcut Acela prin fire ale noastre şi ni se iartă cît a făcut Acela prin unire cu ale noastre, mai presus ca noi, cu condiţia ca deprinderea voii noastre păcătoase să nu facă din neputinţa firii o materie a păcatului[10]. E

10. Iisus împlineşte prin firea omenească atît cîtt putem împlini şi noi prin fire, cu ajutorul Lui. Căci le-a cercat pe acestea pentru noi, ca să ne ceară şi nouă să le biruim aşa cum Ie-a biruit El. Iar cele ce nu le putem face ni se iartă prin cele ce le-a făcut El pentru noi prin unirea cu firea noastră, însă cu condiţia ca deprinderea voii noastre cu păcatul să nu facă din slăbiciunea firii noastre o materie a păcatului. Adică ne iartă nu numai cele ce nu le putem face, ci şi cele ce le putem face dar nu Ie facem, cu condilia să facem totuşi nişte eforturi ca să le împlinim, chiar dacă nu reuşim totdeauna. Ni se cere să nu săvîrşim păcatul cu uşurinţă, cu pretextul că Hristos ne scuteşte, prin ceea ce a făcut El, de orice efort al nostru spre a nu păcătui. El a coborît pînă acolo încît a împlinit ascultarea noastră şi a suferit pătimirea noastră ca să ne arate cum putem împlini şi noi ascultarea şi pătimirea cerută de la noi. Taina coborîrii Lui are şi acest rost. Ba arată şi în aceasta mărimea ei. Dumnezeu nu numai ne iartă, dar ne şi dă pildă de cîte

vădit că acesta este gîndul marelui dascăl. Căci îl confirmă prin cele următoare : «Dacă lumina lumiinînd în întuneric, adică în lumea aceasta, a fost prigonită din pricina trupului ce-o acoperea de către celălalt întuneric, adică de cel rău şi ispititor, cu cît mai mult, întunericul, ca unul ce e mai slab ? Este oare de mirare dacă Acela, scăpînd cu totul, noi sîntern prinşi înrtruicîtva ? Căci pentru cei ce cugetă drept acestea, mai mult e

putem face, coborînd El însuşi pînă la ele. Mărimea chenozei Lui trebuie să se arate nu numai în faptul că ne iartă, suferind pentru noi pînă şi moartea pe cruce, ci şi în faptul că ne arată ce putem înfăptui şi noi prin chenoză. El ne arată că însăşi chenoza este o mare forţă de ascultare şi de răbdare. Dacă El ca Dumnezeu S-a putut smeri atît de mult, oare nu ne putem smeri şi noi cu atît mai mult, dată fiind micimea noastră naturală *1*

Avem aci un mare paradox : pe de o parte Hristos S-a putut smeri pînă la ascultarea cea mai totală a omului şi pînă la suportarea cu răbdare desăvîrşită a greutăţilor legate de firea Lui, fiindcă era şi Dumnezeu; pe de alta, El ne indică în această ascultare şi în această suportare a pătimirii, tot ce e mai propriu omului. Omul se întîlneşte cu Dumnezeu tocmai întrucît acceptă în modul cel mai deplin statutul său adevărat de om. Stă în puterea lui să se smerească deplin în ascultare; dar actualizînd această putere, sau în actualizarea ei, omul se întîlneşte cu Dumnezeu. El poate să se smerească total, pentru că nu face ceva mai presus de om, ci ceea ce este cel mai propriu omului. Dar nu se poate mîndri făcînd aceasta, pentru că Dumnezeu 1-a înzestrat creîndu-1 cu această însuşire. întrucît numai Hristos a împlinit în mod deplin această ascultare, El S-a dovedit în acelaşi timp omul adevărat dar şi Dumnezeu. Daqă n-ar fi luat umanitatea întreagă, deci şi trupul ei adevărat, n-ar fi putut să Se manifeste nici ca Dumnezeu în toată puterea Sa prin realizarea smereniei. E **şi aci o aluzie la origenism.**

Prin aceasta sfîntul Maxim dă o explicare ortodoxă paradoxului constatat în Hristos şi de Karl Barth, care a spus că tocmai întrucît Guvîntul S-a ascuns într-un om deplin şi nu S-a arătat în parte descoperit ca Dumnezeu, printr-o omenitate nedeplină, S-a făcut înţeles şi accesibil oamenilor : «Omul în care S-a ascuns Cuvîntul lui Dumnezeu şi prin aceasta S-a făcut înţeles, trebuie să fie întreg şi autentic om. Acoperămîntul trebuia să fie închis, incognito-ul trebuia să fie deplin. El trebuia să fie nu un revelator direct, nu trebuia să facă pe Dumnezeu Cuvîntul astfel înţeles, încît să fie întreaga apariţie a Sa, sau o mai mare sau o mai mică parte a Lui, o teofanie sesizabilă pentru oricine. Şi anume de aceea nu, pentru că tocmai întrucît n-ar fi fost în chip vădit om sau om întreg, n-ar fi avut organul prin care Se face înţeles Dumnezeu. El n-ar fi fost atunci revelator. Un supraom sau un spirit sau un înger, oare ar revela pe Dumnezeu cel puţin în parte în mod direct, l-ar sustrage mai degrabă tocmai prin aceasta şi într-atîta înţelegerii». Aceasta «pentru că nici o altă creatură ca omul nu poate întîlni pe Dumnezeu». «De la om şi numai de acolo este vorbire, înţelegere, comunicare». «Dacă trebuia deci ca acoperămîntul asumat să reveleze cu adevărat pe Dumnezeu, dacă trebuia ca graniţa în faţa căreia ne aşează să fie totdeauna o poartă deschisă, aceasta trebuia să se întîmple aşa ca Dumnezeu, ascunzîndu-Şi divinitatea Sa pură, pentru a ne-o face accesibilă, să Se facă om, golindu-Se de «chipul dumnezeiesc» (Filip. 2, 6). «El trebuia să Se facă om pentru a ne atinge, pentru a ne întîlni ca Dumnezeu» *(Die Lehre von* Worf Golfes, *Prolegomena* zur christJichen Dogmafik, Munchen, Kaiser Verlag, 1927, p. 219 —222).

Dar sfîntul Maxim precizează că Hristos descoperă prin umanitatea Sa pe Dumnezeu, întrucît ne prezintă umanitatea în care a eliberat trăsătura ei pătimitoare de împătimire şi a slăbit această trăsătură, ba chiar a eliberat firea noastră de această trăsătură, realizînd omul adevărat, cum nu **o mai putea face nici un om după căderea** în **păcat. Iar eliberarea a făcut-o prin smerenia deplină, prin înfrînarea şi răbdarea duse pînă la capăt. Numai o astfel de umanitate realizată în autenticitatea ei deplină, în toată smerenia şi conştiinţa limitelor ei, este un mediu cu adevărat transparent al ipostasului său divin. In acest sens Hristos Se arăta făcînd cele omeneşti dumnezeieşte. In nepăcătuirea Lui din smerenie şi înfrînare în faţa graniţelor Sale de om se vede puterea: dumnezeiască prin om. Nu-L poate revela pe Dumnezeu un om care se tăvăleşte cu plăcere în păcate, socotind că nu-1 limitează nici o graniţă.**

prigonit El, decît sîntern prinşi noi».

5. La Epistola lui Dionisie, episcopul Atenei, către Gaius monahul : «Cum zici că *Iisus, Cei* ce e *mai presus de toate, e pus fiin-ţial in acelaşi rînd cu toţi oamenii ? Căci*

nu e numit aici om, ca Cel ce e Făcător al oamenilor, ci ca Cel ce e însuşi, după fiinţa întreagă, cu adevărat om» (Epist. 4, P.G. 3, 1071).

Fiindcă după înţelesul simplu al Sfintei Scripturi, Dumnezeu ca Făcător al tuturor e desemnat prin toate numirile celor făcute de El, ca nu cumva monahul Gaius să creadă că şi după întrupare Dumnezeu este numit om în sensul acesta, prin acestea marele Dionisie îl învaţă că Dumnezeul tuturor, Cel întrupat, nu are numai numirea simplă de om, ci este după fiinţa întreagă cu adevărat om.

Iar singura şi adevărata dovadă a acesteia este puterea care ţine după fire de constituţia ei şi căreia i se poate spune fără greşeală «lucrare naturală», fiind cea mai proprie şi cea mai dintîi caracteristică a unei naturi. Căci ea este mişcarea ce dă forma specifică naturii (eiSoTiotov), fiind cea mai generală din toate însuşirile cuprinzătoare ce revine în mod natural firii. Fără ea nu este decît ceea ce nu e, întrucît numai ceea ce nu e nicidecum nu axe, după acest mare dascăl, nici mişcare, nici subzistenţă (oTrapgiv). Foarte clar ne învaţă deci el că Dumnezeu cel întrupat nu a fost străin de nimic dintr-ale noastre decît de păcat (care de altfel nu aparţinea firii), declarîndu-L nu simplu om, ci om cu adevărat, după fiinţa întreagă. De aceea, continuînd, zice în cele următoare că şi numele Lui are un sens propriu, întrucît S-a făcut după fiinţă om. «Dar noi nu definim pe Iisus omeneşte», fiindcă nu-L dogmatizăm «om simplu», tăind unirea cea mai presus de înţelegere. Desigur, nu fiindcă e Făcătorul oamenilor dăm numele de om Celui ce, după fire fiind Dumnezeu, a luat cu adevărat fiinţa noastră (S-a substantializat ca noi), ci fiinţial. «Dar nu e numai om», fiindcă acelaşi e şi Dumnezeu j însă «nici numai suprafiinţial», fiindcă acelaşi e şi om. Căci nu e om simplu, nici Dumnezeu gol, ci e om cu adevărat Prea-iubitorul de oameni. Fiindcă din dor nesfîrşit după oameni S-a făcut cu adevărat Cel ce există prin fire însuşi cel iubit (dorit), fără să pătimească ceva în fiinţa proprie prin deşertarea cea negrăită şi fără să schimbe sau să reducă întrucît-va, prin primirea cea neînţeleasă, integritatea firii omeneşti, căreia Cuvîntul i S-a făcut, în sens propriu, temei de constituire. Căci deşi aceasta s-a făcut «mai presus de oameni», fiindcă s-a petrecut dumnezeieşte, fără bărbat, s-a făcut şi «după oameni», fiindcă s-a petrecut omeneşte, prin legea zămislirii şi dezvoltării în pîntece femeiesc. «Şi a luat din fiinţa oamenilor fiinţă Cel mai presus de fiinţă». Căci nu a produs numai în noi nălucirea că ar avea în Sine o formă trupească, după aiurelile maniheilor, nici n-a adus cu Sine din cer un trup consubstanţial, după poveştile lui Apolinarie. Ci după fiinţa întreagă S-a făcut cu adevărat om, adică prin primirea trupului străbătut de suflet mintal, pe care 1-a unit cu Sine după ipostas.

5 a. «Cu toate acestea, Cel pururea suprafiinţial este supraplin de suprafiinţialitate». Căci nu S-a subordonat firii (omeneşti) făcîndu-Se om ,• dimpotrivă, mai de grabă a ridicat la Sine firea, făcînd-o o altă taină, iar El rămînînd cu totul necuprins. Şi întruparea Sa, care a avut o origine suprafiinţială, a arătat-o ca fiind mai necuprinsă decît orice taină. Peste tot El a devenit cu atît mai comprehensibil prin întrupare, cu cît S-a arătat prin ea mai necuprins [u]. «Căci e ascuns şi după arătare», zice dascălul, sau, ca să spun mai dumnezeieşte, şi în arătare. «Fiindcă misterul lui Iisus rămîne ascuns şi nu poate fi scos la iveală nici de cuvînt, nici de minte, ci chiar spus, rămîne negrăit şi chiar înţeles, rămîne necunoscut» *(Ep.* 3 ,• P.G. 3, 1069). Ce ar putea dovedi mai mult ca aceasta suprafiinţialitatea divină, care-şi păstrează chiar în arătare ascunsul, în cuvînt negrăitul şi în faţa minţii (cugetătoare) ne-cunaşitibilitatea în sens de depăşire, ba mai mult, în coborîrea în fiinţă (în substanţializare) suprafiinţialitatea. «Căci prin abundenţa ei, chiar coborînd cu adevărat în fiinţă, S-a făcut fiinţă într-un chip mai presus de fiinţă. El a înnoit adică legile naturale ale facerii, făcîndu-Se om cu adevărat fără sămînţa speciei din bărbat. O arată aceasta Fecioara, oare naşte în chip suprafiresc pe Cuvîntul cel mai presus de fiinţă, fără bărbat, din sîngele ei feciorelnic, în mod omenesc plăsmuindu-L printr-o rinduială străină de fire.

5 b. «Şi lucra mai presus de om cele omeneşti», schimba prin paşii Săi firea

11. Sfîntul Maxim dezvoltă ideea că Hristos e om adevărat, precizînd că El are o fire omenească înzestrată cu lucrarea ei naturală. Căci «fără lucrare nu e decît ceea ce nu există». însă prin faptul că nu S-a supus firii omeneşti în starea ei de împătimire, ci a ridicat-o la Sine, a făcut-o cu atît mai străvezie cu cît era mai deplin omenească. Sau prin întrupare pe de o parte S-a acoperit de trup, pe de alta S-a făcut străveziu prin trup. La fel prin toate faptele omeneşti, pe de o parte S-a ascuns, întrucît erau omeneşti, pe de alta S-a făcut străveziu, întrucît, rămînînd în graniţele adevărate ale firii limitate, nu căuta să o lărgească supunîndu-Se afectelor, ci le biruia pe acestea. «Peste tot El S-a făcut cu atît mai cunoscut prin întrupare, cu cît S-a arătat mai necuprins (de firea omenească)». «Căci S-a ascuns şi prin arătare», zice Dionisie Areopagitul, sau S-a arătat şi sub acoperămînt. Căci chiar în faptul arătării ca om se arăta ascunzimea (se făcea străvezie dumnezeirea). E **ascuns sub acoperămîntul Său omenesc, dar se vede că Cel ascuns e mai presus** de **om, sau nu e numai om. «Fiindcă prin tainia Sa Iisus rămîne ascuns şi nu poate fi scos la iveală nici de cuvînt, nici de minte, ci, chiar spus, rămîne negrăit şi chiar cunoscut, rămîne necunoscut»** (Ep. 3; **P. G. 3, 1069). Misterul ţine de Dumnezeu, Care nu poate fi hotărnicit, în adîncimea Lui, de arătarea omenească. Dar revelarea Lui ca mister şi înţelegerea Lui ca mister inepuizabil e prilejuită de acoperămîntul omenescului Său. Numai prin umanitatea Lud 11 cunoaştem că e Dumnezeu, dar şi că niu-L cunoaştem ca atare în mod deplin. în general numai prin om Se poate cunoaşte, numai prin om Se poate revela Dumnezeu, dar în acelaşi timp numai prin El Se cunoaşte ca neputînd fi cunoscut, descoperit şi Se revelează ca mister infinit. Prin aceasta sfîntul Maxim a arătat şi îndreptăţirea icoanei pe care iconoclasmul inspirat** de **origenism o refuza.**

elementelor, fără schimbare. O arată aceasta limpede apa nestatornică ce susţine, fără să cedeze, greutatea picioarelor materiale şi pămînteşti, rămînînd printr-o putere mai presus de fire nedesfăcută (iSiaxuTov). Căci umbla cu adevărat cu picioarele uscate, ce aveau un volum corporal şi o greutate materială, pe apa fluidă şi nestatornică, trecînd pe mare ca pe uscat şi arătînd prin această umblare, deodată cu puterea dumnezeirii Sale şi nedespărţită de ea, lucrarea naturală a trupului ,• căci mişcarea aceasta de trecere aparţinea prin fire trupului, şi nu dumnezeirii supraiinfinite şi suprafiinţiale, unită cu El după ipostas. Căci odată ce Cuvîntul mai presus de fiinţă Şi-a luat o fiinţă (S-a substanţializat) în mod omenesc, El avea ca proprie Lui, împreună cu fiinţa umană, şi micimea fiinţei ce-L caracteriza în mod general ca om şi arăta forma speciei în chip natural prin toate cele ce le lucra ca om. Fiindcă S-a făcut cu adevărat om, respirînd, grăind, umblînd, mişcîn-du-Şi mîinile, folosindu-Se în mod firesc de simţuri pentru

perceperea lucrurilor sensibile, flămînzind, însetînd, mîncînd, dormind, ostenind, lăcrimînd, agonizînd, deşi era Puterea de sine subzistentă, şi în general făcînd toate celelalte prin care, lucrînd liber, mişca firea asumată, aşa cum mişcă sufletul în chip natural trupul unit cu el. Căci firea aceasta devenise şi se numea cu adevărat a Lui, sau, vorbind propriu, El însuşi S-a făcut ceea ce este în mod real şi firea, şi a împlinit, în afară de orice nălucire, iconomia cea pentru noi.

5 c. Deci n-a suprimat lucrarea constitutivă a fiinţei celei primite, precum nici însăşi fiinţa, potrivit cu ceea ce zice învăţătorul : «S-a făcut fiinţă în chip mai presus de fiinţă şi lucra cele ale omului mai presus de om». Deci a arătat în amîndouă noutatea modurilor cu păstrarea raţiunilor naturale, fără de care nimic din cele ce există nu e ceea ce e. Iar dacă arh zice că negaţia prin depăşire cuprinde pe de o parte afirmaţia fiinţei asumate, pe de alta, înlăturarea lucrării ei constitutive, prin ce raţiune am arăta că această negaţie prin depăşire, aplicabilă amîndurora, indică existenţa celei dintîi şi înlăturarea celei de a doua ? [12] Sau iarăşi, dacă, pe motiv că firea primită nu se mişcă de sine,

fiind mişcată cu adevărat de dumnezeirea unită cu ea după ipostas, înlăturăm şi mişcarea ei constitutivă, prin aceasta vom suprima şi fiinţa însăşi, ca una ce nu subzistă în ipostas

12. Cei ce spuneau că în Hristos nu este decît o singură lucrare, cea dumnezeiască, declarau că acest fapt rezultă din negarea în sens de depăşire a ceea ce este omenesc în Iisus. (Era şi în această afirmare o influenţă origenistă). De pildă, din expresii ca acestea : Iisus nu e om, Iisus nu lucrează omeneşte, fiind mai presus de om şi lucrînd supnaomeneşte, sau lucrînd cele omeneşti dumnezeieşte, ei deduceau că asemenea negaţiuni prin depăşire recunosc firea omenească în Hristos, dar neagă lucrarea omenească.

propriu, adică de sine, ci are existenţa în Dumnezeu Cuvîntul, Care i-a dat cu adevărat fiinţa. Căci avem aceeaşi cauză pentru suprimarea amîndurora. Aşadar vom mărturisi, împreună cu firea, şi mişcarea, fără de care nu este nici fire, cunos-cînd că altceva este raţiunea existenţei şi altceva modul existenţei, prima indicând firea, al doilea, ieonomia [13]. întîlnirea acestora, desăvîrşind marea taină a învăţăturii suprafireşti despre firile lui Iisus, a salvat deodată atît deosebirea lucrărilor cît şi unirea lor, cea dintîi putîndu-se contempla în chip nedespărţit în raţiunea naturală a celor unite, cea de a doua cunoscîndu-se în chip necontopit în modul unitar al celor săvîr-şite. Căci ce va fi şi unde şi cum o fire pustie de puterea ei constitutivă ? Pentru că ceea ce nu are peste tot nici o putere, nici nu este ceva şi nici nu poate fi afirmat, zice acest mare dascăl. Iar dacă acestea nu au nici un sens, trebuie să mărturisim cu cucernicie atît firile lui Hristos, al căror ipostas este El, cît şi lucrările Lui naturale, a căror unire adevărată este El după amîndouă firile ; El însuşi lucra prin lucrarea trupului propriu în chip unic sau unitar şi arăta prin toate deodată cu ea puterea dumnezeiască, în mod nedespărţit. Căci cum va fi Dumnezeu prin fire şi iarăşi om prin fire Acelaşi, dacă nu are fără ştirbire ceea ce aparţine amîndurora ? Cum se va cunoaşte ce şi cine este, dacă nu se adevereşte prin cele ce lucrează în mod natural ceea ce este fără să se schimbe ? Şi cum se va adeveri ca unul în cele din care, în care şi care este, dacă rămîne nemişcat şi nelucrător ?

5 d. Deci S-a făcut ființă într-un mod mai presus de ființă, dînd firii un alt principiu (o altă sursă) al facerii şi naşterii, concepîndu-Şi ca o sămînță propriul trup, iar născîndu-Se, S-a făcut celei ce-L năştea pecete a fecioriei, arătînd cu privire la ea la fel de adevărate cele ce se contrazic şi nu se amestecă. Căci aceeaşi e şi Fecioară şi Maică, înnoind firea prin

Sfîntul Maxim observă însă : Dar negația aceasta în sens de depăşire se referă şi la firaa omenească şi la lucrarea omenească. Dacă e aşa, cum putem dovedi că, aplicată firii omeneşti, nu înseamnă negarea ei, dar asplicată lucrării omeneşti înseamnă negarea ei ? La urma urmelor, o negare în sens de depăşire aplicăm şi ființei dumnezeieşti şi lucrărilor ei, fără ca aceasta să însemne negare în sens propriu. In ce priveşte ființa omenească, supraființialitatea divină, coborînd în ființă (în actul de substanțializare), s-a făcut ființă într-un mod mai presus de ființă, adică a adus la existență o ființă creată, într-un mod mai presus de ființă. Firea omenească a lui Iisus are un temei în supraființialitatea divină, nu în legea omenească. De aceea e negată în sens de depăşire. Iar lucrările omeneşti ale lui Iisus erau săvîr-şite^de ipostasul Lui divin, care «mişca firea asumată aşa cum mişcă sufletul în chip natural trupul unit cu el». De aceea se foloseşte uneori referitor la ele negația în sens de depăşire. Fiul lui Dumnezeu făcîndu-Se om nu S-a supus firii, ci a ridicat la Sine firea, dar nu a suprimat-o nici pe ea, nici lucrările ei, ci le-a dat în Sine supremul factor de formare şi de punere în mişcare a ei.

13. Rațiunea firii omeneşti indică existența ei în baza creației, modul existenței ei în Hristos indică zămislirea mai presus de fire în vederea mîntuirii.

întîlnixea celor opuse. Pentru că fecioria şi naşterea sînt din cele ce se opun, neputînd cineva născoci prin fire o împreunare a lor. Dar aci, Fecioara e cu adevărat şi Născătoare de Dumnezeu, zămislind şi născînd în chip suprafiresc ca pe o sămînță Cuvîntul cel mai presus de fire, dacă cea care a născut e în sens propriu Maica Celui ce S-a semănat şi S-a zămislit în ea.

Şi lucra ale omului mai presus de om, arătînd într-o unire supremă lucrarea omenească concrescută **(aou.cpotaav)** cu puterea dumnezeiască. Pentru că şi firea (omenească) era întrepătrunsă în întregime de firea dumnezeiască **(ireptxsywpTj/e)**, fiind unită în mod necontopit cu aceea, şi neavînd nicidecum ceva dezlegat **(âiroXotov)** şi despărțit de dumnezeirea unită cu ea după ipostas [14]. Căci Cuvîntul cel mai presus de ființă, însuşindu-Şi (substanțializînd) pentru noi ființa noastră, a unit cu afirmarea firii negarea prin depăşire a atributelor ei naturale şi S-a făcut om, unind modul cel mai presus de fire al felului de a exista cu rațiunea existenței firii. Aceasta ca să adeverească, pe de o parte firea, ca neprimind în noutatea modurilor nici o prefacere în ce priveşte rațiunea ei, iar pe de alta să arate puterea suprainfinită ca făcîndu-se de asemenea cunoscută în săvîrşirea celor contrare. Căci prin puterea Sa El a făcut pătimirile (neputințele) firii fapte ale voinței Sale, nu cum sînt la noi efecte ale necesității naturale.

14. Unirea celor contrare se arată nu numai în formarea trupului real, dar în mod mai presus de cel natural, ci şi în calitatea de Maică şi de Fecioară a Născătoarei de Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu intrupîndu-Se a respectat rațiunea firii omeneşti, dar a înnoit modul venirii ei la existență. Păstrarea rațiunilor firilor Lui şi a lucrărilor lor se îmbină cu unirea lor, datorită unității de ipostas a Celui ce le uneşte în Sine şi lucrează prin ele. La urma urmelor toate se reduc la El ca ipostas. Din El provin rațiunile celor distincte de firea şi de lucrarea lui dumnezeiască şi modul lor de a lucra. Pentru ce nu le-ar putea uni şi n-ar putea lucra prin ele într-un mod mai unitar ? Intre firea omenească creată şi firea dumnezeiască din care cea dintîi îşi ia puterea existenței nu e o contrazicere care să facă imposibilă unirea lor fără confuzie şi Cel ce Se foloseşte distinct de lucrarea fiecăreia din ele de ce nu S-ar putea folosi şi de o unire mai intimă a lucrărilor lor ? De ce n-ar fi putut uni rațiunea firii create cu un mod nou, «mai presus de fire», în ce priveşte aducerea ei la existență ?

15. Afectele intrate în firea noastră după căderе au devenit, din necesități ale firii (din semne ale slăbirii ei), fapte ale voinței în Hristos. El Şi ie-a însuşit de bunăvoie. S-a coborît la ele şi a acceptat suportarea lor prin voință ca să le biruiască. Co-borîrea şi puterea coincid la El. A acceptat firea aşa cum a ajuns ea după păcat, ca să o înalțe iprin însăşi coborîrea Sa benevolă. Prin aceasta ne dă şi nouă putere de a le suporta voluntar, punînd stăpînire asupra lor. Ne-a dat putere de a le suporta smerindu-ne, sau ascultînd de Dumnezeu. Firea noastră nu e condamnată la o subordonare de nebiruit sub aceste necesități. Ea îşi poate recîştiga libertatea ajutată de Dumnezeu cel coborît la ea cu voia. Fiul lui Dumnezeu a creat-o pentru libertate şi tot El aduce în ea, unind-o cu ipostasul Său divin, din nou libertatea. Dar nu o aduce la libertate fără un efort al ei de a redeveni liberă, ci recîştigîndu-şi puterea libertății prin smerirea față de Dumnezeu.

Pentru că, invers de cum e la noi, a arătat elementul pătimitor, aflător în noi prin fire, mişcat în Sine de libertatea voii, pe cînd în noi el obşnuieşte să mişte voia [15]. Aceasta

explicînd-o învăţătorul în cele următoare zice : «Cine ar mai putea aminti şi celelalte care sînt foarte multe ? Cel ce ar privi dumnezeieşte prin ele ar cunoaşte mai presus de înţelegere că şi cele ce se afirmă despre omenitatea lui Iisus au înţelesul unei negaţii în sens de depăşire». Căci Cuvîntul cel mai presus de fiinţă, primind prin zămislirea cea negrăită toate ale firii împreună cu firea, nu avea nici un atribut omenesc, afirmat prin raţiunea naturală, care să nu fie şi dumnezeiesc, adică negat prin modul cel mai presus de fire. Dar cunoştinţa acestora e mai presus de înţelegere ; ca una ce nu poate fi demonstrată, e percepută numai de credinţa celor ce venerează sincer taina lui Hristos.

înţelesul concentrat al acestei taine, redîndu-1, învăţătorul zice : «De fapt, ca să spunem pe scurt, nu era nici om», deoarece era prin fire slobod de necesitatea firii, nefiind supus legii naşterii, proprie nouă. Dar, «nu pentru că n-ar fi fost om», căci era cu adevărat om, după întreaga fiinţă, purtînd atributele noastre naturale, «ci pentru că fiind dintre oameni», ca unul ce era de o fiinţă cu noi, fiind ceea ce sîntem şi noi, om după fire, «era dincolo de oameni», prin noutatea modurilor, circumscriind firea [16], ceea ce nu putem face noi. «Şi cu adevărat S-a făcut om mai presus de om», unind întreolaltă în chip neştirbit modurile mai presus de fire şi raţiunile cele după fire. Astfel celor ce le era cu neputinţă să se împreune, S-a făcut El, Căruia nimic nu-I este cu neputinţă, unire adevărată, nelucrînd prin nici una din cele două, al căror ipostas era, în mod separat de cealaltă, ci mai degrabă adeverind prin fiecare pe cealaltă. Căci fiind amîndouă cu adevărat, ca Dumnezeu mişca propria Sa omenitate, iar ca om manifesta propria Sa dumnezeire. Ca să spun aşa, pătimea dumnezeieşte, căci pătimea de bunăvoie, odată ce nu era simplu om, şi săvîrşea minuni omeneşte, căci le săvîrşea prin trup, odată ce nu era Dumnezeu gol (-pu-**vo?).** încît patimile Lui erau miminate fiind înnoite prin puterea dumnezeiască, cea după fire, a Celui ce pătimea, iar minunile Lui era pătimite, fiind săvîrşite prin puterea pătimitoare, cea după fire, a trupului celui ce le săvîrşea [11]. Aceasta ştiind-o învăţătorul, zice : «în sfîrşit, săvîrşea cele dumnezeieşti, nu ca Dumnezeu», adică

16. iln sensul acesta se poate spune despre Iisus că nu era om, dar în sens de depăşire, ca unul ce era mai presus de om, sau de necesitatea afectelor şi a păcatului, sau ca unul ce a revenit la starea de om adevărat, liber de necesităţi, prin noutatea modului. El a pus hotare firii ca entitate supusă unor necesităţi. Ea nu mai are o putere rigidă asupra noastră. Ea devine flexibilă pentru acţiunea noastră, care reprezintă modul nou de a ne folosi de ea, mod adus de Hristos. Unind raţiunea firii cu modul mai presus de fire al activării ei, El a păstrat raţiunea firii, dar a ridicat-o în planul flexibil al libertăţii, a făcut-o să nu se mai simtă singură, de sine, ci invadată de puterile dumnezeieşti. Nu mai are atotputernicie asupra omului. Omul e liber faţă de ea. Dar e liber faţă de o fire căzută. El se poate realiza ca om adevărat, creat pentru largul infinităţii dumnezeieşti, plin de nenumărate posibilităţi. în cap. 6 din această scriere sfîntul Maxim explică «circumscrierea» ca «îmbrăţişare mîntuitoare» a firii noastre de către Fiul lui Dumnezeu în aşa fel că ea nici nu mai vrea să se cunoască din ea însăşi, ci din Cel ce o îmbrăţişează (o circumscrie). A se vedea aceasta şi la nota 33. Circumscrierea trupului lui Hristos, cu toată prezenţa dumnezeirii în el, au susţinut-o şi apărătorii icoanelor împotriva iconomachilor. (A se vedea : Pr. D. Stăniloae, *Hristologie şi iconologie in disputa din sec. 8—9*, în «Studii teologice», nr. 1—4, 1979). Circumscrierea firii înseamnă pe de o parte că natura umană nu e realitatea infinită supremă, pe de alta că e învăluită de dumnezeirea infinită a lui Hristos, devenind un transparent al aceleia.

nu numai dumnezeieşte, despărţite de trup, căci nu era numai mai presus de fiinţă ; «nici cele omeneşti, ca om», adică nu numai trupeşte, despărţite de dumnezeire, căci nu era numai om ; «ci întrucît era Dumnezeu înomenit, ne-a arătat vieţuirea printr-o lucrare nouă te-andrică». Şi de fapt Iubitorul de oameni, făcîndu-Se cu adevărat om prin

asumarea trupului însufleţit mintal şi în baza unirii neîmpiedicate înomenindu-Şi lucrarea dumnezeiască prin unitatea de viaţă (tij *aupvw.â.)* ou cea omenească, a împlinit ieonomia cea pentru noi în mod teandric, adică lucrînd deodată dumnezeieşte şi omeneşte, atît cele dumnezeieşti cît şi cele omeneşti, sau, mai limpede spus, manifestînd deodată o lucrare dumnezeiască şi omenească.

5 e. Deci înţeleptul acesta afirmînd, prin negarea despărţirii celor dumnezeieşti de cele omeneşti, unirea lor, nu a ignorat deosebirea dintre ele. Căci unirea, înlăturînd despărţirea, nu desfiinţează deosebirea. Iar dacă modul unirii salvează raţiunea deosebirii, e o perifrază expresia Sfîntului, care indică printr-o numire adecvată lucrarea îndoită a lui Hristos cel îndoit după fire, odată ce prin unire nu se ştirbeşte după fire şi calitate în nici un fel raţiunea finiţială a celor unite. Deci prin negarea extremelor nu afirma ceva mijlociu, cum cred unii[18]. Căci nu e ceva mijlociu în Hristos .afirmat prin negarea extremelor. Dacă a numit «nouă» lucrarea teandrică, aceasta e pentru că ea

17. Nelucrînd separat prin nici una din cele două firi, căci nu se putea separa ca ipostas unificator de nici una, adeverea prin fiecare pe cealaltă. Prin firea omenească făcea vădită pe cea dumnezeiască, deşi nu era nici un gol în firea omenească prin care să răzbească la vedere descoperită cea dumnezeiască. Omenescul acoperea dumnezeirea Lui în întregime cu întregimea lui, dar în întregimea omenescului se străvedea dumnezeiescul, căci era un omenesc biruitor al păcatului şi liber de neputinţele necesităţii în asumarea liberă a acestor slăbiciuni. Făcea şi minuni, care arătau şi mai mult dumnezeirea, dar le făcea omeneşte, căci dumnezeirea nu se arăta în nici o lucrare a ei în mod descoperit. Dumnezeirea lucra minunile prin Duhul, Care Se arăta biruitor în acceptarea coborîrii depline, a renunţării la o aşa zisă umanitate, care de fapt era subumană. înseşi pătimirile erau minunate prin modul lipsit de ord ce grijă de Sine în care le suporta şi minunile erau pătimite căci apăreau din ascultarea şi pătimirea liberă în care nu se mai simţea deloc omenescul, ca un zid de piatră între el şi Dumnezeu.

18. Unirea atît de strînsă între lucrarea dumnezeiască şi lucrarea sau pătimirea omenească e numită de Dionisie Areopagitul «lucrare teandrică». Nu e nicicînd vreo despărţire între o lucrare şi alta, dar nedespărţirea nu e una cu contopirea. Lucrarea dumnezeiască e înomenită prin unirea ei intimă cu cea omenească. Expresia «lucrare teandrică» ne păzeşte de ideea că unirea celor două lucrări ar produce o lucrare mijlocie. Firile nu se pot suprima prin contopire. Dumnezeu nu a creat firea omenească pentru ca să o contopească apoi în firea Sa. Ea e respectată de El pentru veci. Deci şi lucrarea ei, pe care ea a primit-o prin creaţie, nu prin vreo cădere oarecare în sens origenist. In aceasta stă taina neînţeleasă a concrescenţei (au^utac) fără contopire a celor două firi şi lucrări. Lucrarea dumnezeiască se înomeneşte şi cea omenească se în-dumnezeieşte în unirea lor, dar nici una nu-şi pierde caracterul ei. In acest oaz n-ar avea loc nici înomenirea Iui Dumnezeu, nici îndumnezeirea omului. Unirea între Dumnezeu şi om nu produce o entitate intermediară. Iubirea uneşte pe cei ce se iubesc şi-i face să se imprime unul de chipul celuilalt, dar nu-i contopeşte.

caracterizează taina cea nouă, a cărei raţiune este modul negrăit al unirii lor **("tTjs ou[At?oîa?).** Căci cine a cunoscut cum Se întrupează Dumnezeu, rămînînd Dumnezeu ? Şi cum rămînînd Dumnezeu adevărat este totodată om adevărat, arătîndu-Se pe Sine, ca fiind cu adevărat amîn-două într-o subzistenţă naturală şi prin fiecare din ele arătînd pe cealaltă, neschimbîndu-Se prin nici una din ele ? Acestea numai credinţa le cuprinde, cinstind prin tăcere pe Cuvîntul, Căruia nu-I corespunde prin fire nici o raţiune a celor create,

Iar dacă a numit-o «teandrică», aceasta nu pentru că e simplă, nici pentru că e un lucru compus, sau pentru că e numai a dumnezeirii goale prin fire, sau numai a omenităţii simple, sau pentru că e un atribut al unei firi compuse ce se află la mijlocul unor extreme, ci pentru că ea corespunde Dumnezeului întrupat, adică înomenit în mod deplin. Şi iarăşi nu e una, cum cred unii, pe motiv că nu s-ar putea înţelege altfel expresia «nouă» (lucrare teandrică) decît ca «una». Căci «noutatea» înseamnă calitate, nu cîtime. Altfel ar atrage după sine în chip necesar şi o singură fire de felul acesta. Dacă definiţia oricărei firi o constituie raţiunea lucrării ei fiinţiale, cel ce n-ar spune că aceasta e îndoită

ar admite mituri cu centauri. Şi apoi dacă ar fi aşa, cel ce ar fi astfel avînd o singură lucrare — şi aceasta, naturală — cum ar putea săvîrşi cu ea minunile şi patimile, care se deosebesc întreolaltă prin raţiunea firii, fără să urmeze nici o privaţiune absenţei unei capacităţi a firii ? Căci nici una din existenţe nu poate înfăptui prin una şi aceeaşi lucrare cele contrare, fiind ţinută în marginile definiţiei şi ale raţiunii firii. De aceea nu e permis a spune că în Hristos e simplu o singură şi naturală lucrare a dumnezeirii şi a trupului, dacă dumnezeirea şi trupul nu sînt, după calitatea naturală, unul şi acelaşi lucru. Căci în acest caz ar fi şi o singură fire, iar Treimea ar deveni pătrime. Fiindcă nici după fire, nici după putere, nici după lucrare, nu S-a făcut, zice, una cu trupul. Pentru că prin nimic din ce e Fiul una cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt pentru fiinţa cea una, nu S-a făcut una cu trupul din pricina unirii, chiar dacă 1-a făcut pe acesta prin unirea cu Sine de viaţă făcător, deşi prin fire era muritor. Căci altfel S-ar fi arătat ca fiind de o fire schimbăcioasă şi schimbînd fiinţa trupului în ceea ce nu era, iar unirea făcîndu-1 una după fire. Deci lucrarea teandrică să o înţelegem cum s-a arătat. Vieţuind potrivit cu ea, pentru noi nu pentru Sine, a înnoit firea prin cele mai presus de fire. Căci vieţuirea **(itoXtTsia)** este viaţa trăită după legea firii. Iar Domnul, fiind îndoit în fire, pe drept cuvînt S-a arătat avînd o viaţă corespusnză-toare legii dumnezeieşti şi omeneşti, îmbinată într-una **(aopcsxpot7]^svov)**, fără contopire ; o viaţă nouă şi ea, nu numai fiindcă era străină şi uimitoare celor de pe pămînt şi necunoscută încă firii celor create, ci şi fiindcă era modul lucrării noi a Celui ce vieţuia în formă nouă.

Pe aceasta a numit-o poate teandrică cel ce a inventat un nume potrivit acestei taine, ca să arate modul comunicării de pe urma unirii negrăite. Căci comunicarea aceasta trece, prin reciprocitate, atributele naturale ale fiecărei părţi din Hristos celeilalte, fără prefacerea şi contopirea unei părţi în cealaltă, în ce priveşte raţiunea firii. Puterea tăietoare a săbiei înroşite în foc devine putere arzătoare, şi puterea arzătoare, putere tăietoare. Căci precum s-a unit focul cu fierul, aşa s-a unit şi puterea arzătoare a focului cu puterea tăietoare a fierului, şi fierul a devenit arzător prin unire cu focul, iar focul tăios, prin unirea cu fierul, dar în nici un fel nu pătimeşte nici una vreo prefacere în cealaltă prin comunicare de pe urma unirii, ci fiecare rămîne, şi după primirea însuşirii de la partea cu care s-a unit, necăzută de la însuşirea cea proprie după fire. Aşa şi în taina dumnezeieştii întrupări, dumnezeirea şi ome-nitatea s-au unit după ipostas, fără să iasă nici una din lucrarea sa naturală din cauza unirii, dar în acelaşi timp fără să aibă după unire desfăcută lucrarea ei şi distinctă de cea a firii cu care s-a unit şi cu care subzistă împreună. Căci în toată puterea de activitate a dumnezeirii Sale, Cuvîntul întrupat a avut, în baza unirii nedesfăcute, întrepătrunse (au[xcpuîaav), toată puterea pătimitoare a omenităţii Sale. Astfel Dumnezeu fiind, săvîrşea omeneşte minunile, împlinindu-le prin trupul prin fire pătimitor, şi om fiind suporta dumnezeieşte patimile firii, făcînd aceasta cu putere dumnezeiască. Mai bine zis le împlinea şi pe unele şi pe altele în chip teandric, ca Cel ce era deodată Dumnezeu şi om [t9]. Prin patimi ne-a redat pe noi nouă înşine, arătîndu-ne ce-am devenit, iar prin minuni ne-a dat pe noi Sie însuşi, dacă devenim ceea ce ne-a arătat[20].

19. Expresia «lucrare teandrică» nu exprimă o lucrare unică a unei firi compuse din cea dumnezeiască şi cea omenească, căci noutatea ei exprimă o calitate, nu o cîtime, deci nu o singură lucrare. Dacă sînt două firi, trebuie să admitem şi două lucrări unite prin ipostasul unic care le săvîrşeşte. Dacă ar fi o singură lucrare, cum ar săvîrşi Hristos prin ea minuni, suportînd în acelaşi timp prin ea patimile ? Deci sufe-rirea pătimirilor este şi ea teandrică, cum e şi săvîrşirea minunilor. Dacă s-ar socoti că e o singură lucrare, s-ar socoti că e şi o singură fire, căci nu există fire fără lucrare. Ar fi o fire rezultată din contopirea celor două firi. Şi în acest caz în Sfînta Treime ar apărea o a partra persoană cu o fire deosebită, sau persoana aceasta, identică cu Fiul cel întrupat, ar înceta să mai fie o persoană dumnezeiască nemaiavînd o fire dumnezeiască.

20. Unul şi acelaşi Hristos prin pătimirile pe care le-a biruit ne-a redalt pe noi nouă înşine, scoţîndu-ne din robia lor şi făcîndu-ne stăpîni peste ele, sau liberi; iar prin minuni ne-a dat pe noi Lui, ne-a făcut să ne unim cu El, ridicîndu-ne la o viaţă în Dumnezeu, ducînd pînă la capăt mîntuirea noastră. Prin patimi ne-a arătat ce am devenit, eliberîndu-ne de patimi j prin minuni ne-a arătat ce putem deveni şi noi în viaţa viitoare, dacă mergem mai departe de la eliberarea de păcat la slăbirea afectelor prin unirea cu Cel care a înviat.

Şi prin amîndouă ne-a confirmat adevărul celor din care, în

care şi care era, ca singur adevărat şi credincios, voind să-L mărturisim drept ceea ce este !

Pe Acesta avîndu-L modelat în lăuntrul Vostru, Voi cei sfinţiţi în cuvînt şi viaţă, vă rog să-I imitaţi îndelunga răbdare, ca primind prezenta scriere, să vă arătaţi judecători blînzi ai celor cuprinse, biruind prin împreună pătimire lunecările slugii voastre, care nu aşteaptă decît această răsplată a ascultării sale. Şi faceţi-vă mijlocitori ai împăcării mele cu El, înfăptuind pacea care întrece orice minte, a cărei Căpetenie este însuşi Mîntuitorul, Cel ce slobozeşte pe cei ce se tem de El de tulburarea patimilor prin deprinderea făptuitoare. Căci El e Părintele veacului viitor, născînd în Duh prin dragoste şi cunoştinţă pe cei ce vor completa lumea de sus [21]. Lui I se cuvine slava, mărirea şi stăpînirea, împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt în veci. Amin !

PARTEA A DOUA

21. Lumea de sus, care e completată de cei născuţi în Duh de Hristos, e lumea celor eliberaţi de patimi. Ei sînt născuţi de Hristos ca de Cel întîi născut la viaţa liberă de patimi şi de afecte, la viaţa adevărată nepieritoare, sau nestricăcioasă. Ei formează lumea Duhului Sfînt, pentru că în ei locuieşte Duhul libertăţii. Lumea aceea completată poate fi şi lumea îngerilor liberi de patimile trupului. Dar poate fi şi lumea unei vieţi îmbogăţite în cunoştinţă şi în iubire de fiecare persoană înduhovnicită, căci fiecare aduce aportul ei la această îmbogăţire. Ea trebuie să nu fie alcătuită nici dintr-un număr indefinit, nici din prea puţini. Douăzeci de fraţi într-o familie reprezintă o bogăţie spirituală mai mare decît doi fraţi j dar un număr indefinit de fraţi e un număr prea mare pentru familiaritatea unei comunicări continue. Sfîntul Grigorie de Nyssa spune undeva că sfîrşitul lumii va veni cînd se va completa numărul celor ce vor face parte din lumea de sus.

Toate locurile de pînă aci (din prima parte din *Ambigua)* afirmă asumarea omenescului deplin de către Fiul lui Dumnezeu. Iar în tîlcuirea lor sfîntul Maxim aduce diferite temeiuri pentru dovedirea lucrării omeneşti în firea omenească asumată de Fiul lui Dumnezeu. Mai mult, insistă asupra faptului că numai prin această lucrare şi pătimire Hristos a curăţit firea noastră de caracterul ei pătimitor (de afecte), dîndu-ne exemplu să împlinim şi noi ceea ce putem împlini şi iertîndu-ne prin ceea ce a făcut peste puterea noastră, dar tot prin ea. Prin aceasta a arătat că lucrarea sau mişcarea firii omeneşti nu e păcătoasă în mod necesar, conform origenismului. Fiul lui Dumnezeu a putut face aceasta pentru că a luat caracterul nostru pătimitor de după păcat, dar n-a luat şi împătimirea, a luat urmările păcatului, dar nu păcatul însuşi, cum socoteau ori-geniştii că ar fi făcut Hristos dacă ar fi luat lucrarea omenească. După sfîntul Maxim chiar prin minuni se adevereşte existenţa lucrării omeneşti în Hristos, căci nici una din cele două lucrări din Hristos nu se săvîrşeşte fără cealaltă. Cum ar săvîrşi Hristos minunile fără să asocieze lucrarea prin trup la lucrarea Sa dumnezeiască ?

CĂTRE IOAN, ARHIEPISCOPUL CYZICULUI, MAXIM, BUCURIE ÎN DOMNUL !

Toţi îi laudă, şi poate pe drept cuvînt, din pricina iubirii de învăţătură, pe cei ce doresc cu mai multă rîvnă cele bune şi pe cei ce se străduiesc cu mai multă sîrguinţă în cunoaşterea lor, pentru faptul că vin la dascălii cei mai buni şi ai celor mai bune, şi prin întrebări primesc, fără să se ruşineze, cunoştinţa şi ştiinţa lucrurilor pe care nu le cunosc, eliberîndu-se de neştiinţa şi de defăimarea ce le vine de pe urmja lor.

Dar pe Voi ce cuvînt V-ar putea lăuda după merit ? Sau ce om va fi în stare să îmbrăţişeze măcar cu gîndul mărimea virtuţii Voastre ? Căci sînteţi păstor cercat al oilor cuvîntătoare şi ştiţi să le aduceţi spre staulul de sus prin sunete de fluier duhovnicesc, ca unul ce aţi luat mai înainte cunoştinţa tainică, altora inaccesibilă, a celor dumnezeieşti, prin care îndreptaţi cu pricepere cîrma Bisericii lui Hristos, ce Vi s-a încredinţat după vrednicie, ca pe a unei corăbii ce poartă povara credinţei şi podoaba vieţii celei după Dumnezeu, spre limanul voii dumnezeieşti, nevătămată de ispitele de pe marea vieţii. Cu toate acestea nu socotiţi lucru nedemn să întrebaţi, despre lucrurile ce Vă sînt cunoscute şi al căror tîlcuitor sînteţi rînduit de Dumnezeu, nu numai pe cei mai înţelepţi, dacă undeva este cineva mai înalt ca Voi în cunoştinţă, ci şi pe cei ce nu sînt vrednici de nimic, ba chiar sînt lipsiţi de experienţa oricărei învăţături, în credinţa că veţi afla ceva însemnat şi de la cei neînsemnaţi. De aceea, primind şi eu cinstita Voastră epistolă, care-mi porunceşte să Vă trimit în scris înţelesul fiecărui pasaj, pentru Voi tainic, din cuvîntările sfîntului Grigorie Teologul, aşa cum s-a lămurit cînd le-am studiat împreună, V-am admirat pe drept cuvînt, pentru virtutea Voastră şi am lăudat strălucirea şi înălţimea smereniei Voastre, vrednice de Hristos. Mai bine zis, am lăudat pe Domnul slăvit în tot felul prin Voi şi în Voi, care V-a făcut pe voi şi V-a hărăzit puterea de a Vă face vrednic de Bl şi a arăta prin fapte şi prin adevăr această putere înfrumuseţată cu atributele Lui, pînă şi mie, celui mic şi de nimic vred-

nic, celui neînvăţat şi gol de orice virtute şi cunoştinţă! Văzîndu-Vă deci cum V-aţi smerit, m-am silit după putere să primesc porunca Voastră, de dragul Vostru nemaigîndindu-mă că voi fi socotit lipsit de smerenie de către cei mulţi. Căci şi Voi dăruiţi celui ce aşteaptă să primească răsplata prea iubită şi prea plăcută a ascultării lui, rugăciunile Voastre stăruitoare, ca Hristos Dumnezeu, ajutorul ce stă gata pentru toţi cei ce se tem de El, să Se facă însoţitor cuvîntului meu, mai bine zis să-mi dea, ca Cel ce e Cuvîntul ,tot cuvîntul Său, pentru a grăi totul cu evlavie.

Iar pe Voi care citiţi, Vă rog să nu aşteptaţi de la mine o rostire împodobită, neavînd cuvinte frumoase la auz şi neştiind să le fac să răsune în perioade cu grijă întocmite. Căci nepricepîndu-mă în astfel de învăţături şi neavînd experienţă în astfel de lucrări, voi socoti lucru mare şi scump, de voi putea înfăţişa în chip apropiat cugetarea acestui sfînt şi mare dascăl, fie măcar şi într-o expunere coborîtă fără să folosesc o exprimare bogată în explicări. Căci teologul acesta, precum ştiţi, fiind scurt la cuvînt şi adînc la înţeles, sileşte pe cel ce vrea să redea mai simplu intenţia lui, chiar dacă e mare orator şi filosof, să se întindă mult. Dar mai ales pe mine, atît de nepriceput. Dar dacă rîvna iubirii de Dumnezeu V-ar mişca pe Voi să treceţi cele scrise într-o expunere mai scurtă şi mai

armonioasă, sau chiar să îndreptaţi tot înţelesul arătîndu-1 mai înalt, veţi lua ca plată desăvîrşită rugăciunile acestui purtător-de-Dumnezeu către Stăpînul tuturor, ca unul ce n-aţi suferit să fie cugetările lui dumnezeieşti şi mai presus de fire coborîte în expuneri nereuşite şi inferioare.

Deci, dînd ascultare epistolei Voastre, am pus în scris înţelesul fiecărui pasagiu, rugîndu-Vă să fiţi judecător blînd şi iubitor al celor spuse.

> **6.** Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Am grijă de mine ca de un împreună-lucrător şi nu ştiu cum să fug de răscoală, sau cum să nu cad de la Dumnezeu, îngreuiat de lanţurile care mă trag sau mă ţin la pămînt*» *(Cuvîntare despre iubirea de săraci,* cap. 7; P.G. 35, col, 865).

Acest fericit bărbat n-a înjelas acelaşi lucru prin «a fi tras» şi «ţinut». Să ţii seama de aceasta, prea încercate, dacă te străduieşti să înţelegi ceva demn de cugetarea lui înaltă. Căci ar apărea ca unul ce foloseşte vorbe de prisos şi nu leagă un înţeles de cuvinte, dacă nu admitem că pune în fiecare cuvînt sensul cuvenit, ştiind astfel să călăuzească în tot felul pe învăţăcei spre cele atotbune şi folositoare. Nu face deci aşa. El dă fiecărui sens înţelept cuvîntul potrivit şi în fiecare cuvînt înalt pune un înţeles şi mai înalt, ca ceea ce e înalt să se vestească prin ceva tot înalt şi astfel să se descopere întrucâtva, prin amîn-două, măreţia unui adevăr necunoscut mai înainte celor mulţi.

Ca să se facă mai lămurită întreaga enigmă a celor spuse, vom lua în cercetare înseşi cuvintele fericitului : «Am grijă de mine, zice, ca de un împreună lucrător, şi nu ştiu cum să fug de răscoală, sau cum să nu cad de la Dumnezeu, îngreuiat de legăturile ce mă trag sau mă ţin la pămînt». Spunând aceasta , nu vorbeşte desigur despre sine, ci prin sine despre ceea ce-i comun omenescului, ştiind că tot cel ce iubeşte mîntuirea stăruie sau în făptuire sau în contemplaţie. Căci fără virtute şi cunoştinţă n-a putut nciodată nimenea să dobîndească mîntuirea. Deci dacă m-am făcut, zice, unul dintre cei ce şed lîngă Dumnezeu prin contemplaţie şi se desfată de frumuseţea fericită, dobîndind cu desăvîrşire pacea şi sfinţenia, ca unul ce m-am făcut pe mine însumi simplu pentru Dumnezeu, prin unitatea neîmpărţită a dispoziţiei voinţei mele, mi-am imprimat după cuviinţă raţiunea în puterile iraţionale ale sufletului şi le-am închinat şi supus pe acestea prin raţiune minţii. E vorba de iuţi-me şi de poftă, dintre care pe cea dinţii a prefăcut-o în iubire, iar pe cea de a doua în bucurie. Căci e propriu bucuriei să salte cu cuviinţă dumnezeiască şi să se veselească, cum sălta în pântece Ioan, marele înaintemergător şi vestitor al adevărului, sau împăratul David, cînd a dat locaş de odihnă chivotului lui Israel.

Pentru că în pîntece sîntern şi noi şi Dumnezeu-Cuvîntul, Făcătorul şi Stăpînul tuturor, cît ne aflăm în starea vieţii de aici (deşi e greu cuvîntul şi neobişnuit celor morţi, dar e adevărat). Căci Acesta Se întrezăreşte în mod neclar, ca din pîntece, şi abia licărind în lumea aceasta sensibilă şi aceasta numai celor ce văd în duh ca Ioan, iar noi stră-vedem Logosul (Raţiunea) ascuns în făpturi, numai în parte, din învelişul nostru material, ca dintr-un pîntece. Şi aceasta numai dacă avem parte de harurile lui Ioan. Căci în comparaţie cu slava negrăită a veacului ce va să fie, cu strălucirea şi cu ceea ce are propriu .acel veac, viaţa de acum, învăluită de întuneric, nu se deosebeşte întru nimic de un pîn-

22. Cît sîntern în trupul şi în lumea sensibilă de aici, nu vedem clar raţiunea complexă a trupului şi raţiunile depline ale lucrurilor şi deci nu vedem nici pe Logosul sau pe Cuvîntul aflat în ele ca într-un pîntece, ca un Cuvînt care a pus în ele raţiunile sau **cuvintele Sale şi stă la temelia lor. Dar nu vedem nici în propria noastră raţiune sau în ipostasul nostru, de cuvînt cuvîntător, în mod clar, chipul supremei Raţiuni sau al Cuvîntului cuvîntător, Care ne-a creat şi ne susţine şi pe noi ca o astfel de raţiune sau cuvînt. Eu sînt pe de o parte chipul Raţiunii sau al Cuvîntului cuvîntător, pe de alta, un alt Ioan Imainitemergătorul care vede în lume ca într-un pîntece pe Cuvîntul şi saltă la cunoaşterea prezenţei Lui tn acest pîntece.**

tece, în care pentru noi, cei prunci la înțelegere, a primit să ducă o existență de prunc şi Dumnezeu-Cuvîntul din iubirea Sa de oameni, cu toate că e desăvîrşit şi mai mult ca desăvîrşit [72].

Deci dacă, precum s-a spus, am devenit astfel, şi am atins, pe cît e cu putință ființelor umane în această viață, cea mai înaltă culme dumnezeiască, dar neglijez deprinderea vieţuirii deiforme, aplecîndu-mă de bunăvoie spre mîngîierile trupului, am fost tras de povara lanțurilor, adică de griji, şi am căzut de la Dumnezeu, întorcînd grija şi căutarea, care trebuie să se îndrepte numai spre împărăția cerurilor, spre ceea ce nu-i îngăduit, adică spre viaţa pămîntească, şi răbdînd să fiu dus de simțuri în loc de a fi dus cu mintea spre Dumnezeu.

, Iar dacă sînt înarmat prin făptuire pentru lupta împotriva patimilor, dar încă n-am scăpat deplin de cursele vrăjmaşilor ce vor să mă prindă prin ele şi îngădui trupului mîngîieri fără dreapta-socoteală, e vădit că sînt reținut de el, ca unul ce am ales afecțiunea față de el, în loc să aleg despărțirea de el prin virtute.

Deci e tras contemplativul, ajuns la o detaşare de trup prin deprindere, cînd neglijează vederile dumnezeieşti, şi e reținut făptuitorul care se luptă cu trupul, cînd cedează în lupta față de el şi alege în locul ostenelilor pentru virtute, care e libertatea sufletului, robia patimilor [23].

Pe drumul spre cunoaşterea mea ca rațiune mai vădită, deci ca chip al Logosului, sau al cunoaşterii mai vădite a Logosului care a pus rațiunile sau cuvintele Sale to raționalitatea lumii, eu trebuie să imprim rațiunea mea în mînie şi în poftă, ca puteri iraționale ale sufletului, şi să le prefac în iubire şi dorire de cele bune, adunîndu-le în mintea ce se scufundă în intimitatea lui Dumnezeu.

Pe măsură ce se impune in mine mai mult rațiunea, pe măsură ce cuvîntul meu îşi regăseşte mai mult funcția comunicantă, neînşelătoare a celorlalți şi neînchizătoare a mea în izolarea proprie, şi pe măsură oe descopăr mai mult raționalitatea lumii sau cuvintele ce mi le spune prin ea Logosul sau Cuvîntul dumnezeiesc, nerămînînd alipit de suprafața lumii şi a trupului ce-mi satisface doar o sensibilitate nerațională, pe măsură ce văd în semenii mei mai mult chipurile ipostaziate ale Cuvîntului cuvîntător, care apelează la răspunsul meu, Logosul sau Cuvîntul dumnezeiesc iese mai mult la lumină din pîntecele lumii, al propriei mele persoane şi al celorlalte persoane.

23. Pe drumul indicat descris mai sus sînt două etape principale: cea a făptuirii, prin care omul se curățește de patimi şi imprimă în viața sa virtuțile ca deprinderi raționale, şi cea a conterrrplației, sau a vederii clare a Logosului. Sfîntul Maxim cunoaşte trei puteri ale sufletului: rațiunea, iuțimea şi pofta. Iar deasupra lor este mintea. Mai bine zis rațiunea este puterea de cunoaştere analitică, distinctivă a minții, pe cînd iuțimea şi pofta sînt puterile ce leagă sufletul fie de trup, fie de planul mai presus de fire care se deschide minții. Mintea e cea care intuieşte neanalitic întregurile şi cele mai presus de lumea văzută. Rațiunea frînează iuțimea şi pofta şi le supune minții. Cînd rațiunea nu face aceasta, frînarea acestora de către ea rămîne fără sens. Cînd a reuşit prin făptuire să supună aceste puteri minții, dobîndind o voință nedivizată între bine şi rău, omul credincios s-a ridicat la treapta unei contemplații netulburate pline de simțire curată. Deci aceasta nu înseamnă o desființare a iuțimii şi a poftei, ci o ridicare a celei dintîi la nivelul unei continui şi profunde iubiri a adevăratului Bine, şi la o bucurie curată de el. Iuțimea nu se mai aprinde alternativ de insuccese trecătoare ; nici pofta nu se mai bucură de satisfacții trecătoare şi superficiale.

După sfîntul Maxim iuțimea sau puterea irascibilă a sufletului şi pofta sau puterea lui profitoare nu sînt rele în ele însele, şi de aceea ele pot fi convertite în forțe ale binelui. «Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, şi anume, atunci cînd desfăcîndu-le cu înțelepciune de lucrurile trupeşti, le folosesc spre cucerirea bunurilor cereşti. De pildă, pofta o pot preface în mişcarea unui dor spiritual după cele dumnezeieşti; plăcerea, în bucurie curată pentru conlucrarea de bună-voie a minții, cu darurile dumnezeieşti» (*Quaest. ad Thalasium* I j P.G. 90, 296). Trupul poate fi pus în slujba acestor năzuințe. De aceea în Noul Testament se desființează tăierea-împrejur. Omul trebuie să

7. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Ce *vrea înţelepciunea cu mine şi care este taina cea mare ? Oare nu viea ca noi, caie sîntern partea lui Dumnezeu şi am cuis de sus, să privim în lupta noastră cu trupul pururea spre El, şi neputinţa legată de noi să ne fie pedagog spre vrednicie, ca nu cumva să ne mîndrim din pricina vredniciei şi fălindu-ne să disprețuim pe Făcător ?»* (Din *Cuv. 14 despre iubirea de săraci,* cap. 7 ; P.G. 35, 863 C).

Unii, citind aceste cuvinte şi neaşteptînd, precum se pare, nici o răsplată pentru osteneala căutării adevărului, se refugiază în învățăturile uşoare ale dogmelor elineşti, ce le oferă multe prilejuri de fantezie. Ei spun că — după părerea lor — prin aceste cuvinte învățătorul ne dă să înţelegem unitatea de odinioară a fiinţelor raţionale, potrivit căreia fiind de o fire cu Dumnezeu **(ao|itpoeî«),** în El aveam petrecerea şi locuinţa ; apoi ivindu-se mişcarea şi împrăştiindu-se din aceasta în chip variat fiinţele raţionale, L-au silit pe Dumnezeu să facă lumea aceasta corporală, ca să le lege de irupuri spre a le pedepsi pentru păcatele de mai înainte.

Dar ei nu-şi dau seama că susţin lucruri imposibile şi presupun cele necuvenite, precum va dovedi în continuare raţiunea adevărată.

Dumnezeirea este nemişcată, ca una ce e plinirea "tuturor. Dar, tot ce a primit existenţa din nimic e în mişcare, fiind purtat numaidecît spre o ţintă oarecare. Dacă-i aşa şi dacă tot ce se mişcă încă nu s-a oprit, întrucît nu şi-a odihnit puterea mişcării din dorinţă prin atingerea ţintei dorite (căci nimic altceva nu poate opri prin fire pe cel purtat de mişcare, decît lucrul acela, cînd se arată), urmează că tot ce se mişcă nu s-a oprit întrucît n-a ajuns la ultima ţintă dorită, pentru că altfel ar însemna că nici ţinta aceea spre care sînt "purtate toate, arătîndu-se, nu poate opri mişcarea lor.

Deci, dacă aceia susţin că aceasta s-a petrecut cîndva şi dacă fiinţele raţionale s-au împrăştiat mişcîndu-se din reşedinţa şi petrecerea

taie de la sine numai necurăţia, răutatea şi neştiinţa şi nu altceva al trupului, pentru că nimic din ale trupului «nu şi-a luat fiinţa din aplicarea pătimaşă a voii, ci toate îşi au originea în creaţiunea dumnezeiască. Căci chiar nimic din cele proprii firii nu este ?iecurat, avînd pe Dumnezeu drept cauză a lor» *(Op. cit.,* 27, P.G. 90, 360 A). Posibilitatea de convertire a puterilor sufleteşti iraţionale în patimi rele sau în simţiri curate se explică din faptul că ele, spre deosebire de animale în care ele sînt exclusiv forţă de apărare şi de apetit a biosului, sînt în om inelul de legătură între spirit şi trup, sau ele sînt comune trupului şi spiritului. Cînd se activează pornind mai mult de la trup, ele sînt iraţionale, vehemente şi coboară pe om la o viaţă inferioară. Cînd legătura lor cu raţiunea e mai activă, atunci se dezvoltă mai mult ca iubire şi bucurie a -piritului pentru valorile spirituale ale lui.

Sfîntul Maxim cunoaşte două faze în înălţarea celui credincios spre Dumnezeu: starea făptuirii sau a dobîndirii virtuţilor prin fapte, şi starea contemplativă care a tre-
ut peste starea făptuirii. Cel aflat în starea făptuirii poate fi reţinut mereu în această -tare dacă cedează în lupta cu ispitele, iar contemplativul poate fi **tras în jos din starea**
ui, **cînd neglijează contemplarea realităţii divine.**

lor în Acela care e ultimul şi singurul dorit, voi întreba, ca să nu lungesc vorba, unde e dovada că nu vor trebui să susţină că fiinţele raţionale nu vor suporta cu necesitate aceleaşi căderi în aceleaşi situaţii la infinit ? Căci nu e nici o raţiune care să împiedice ca cel ce a putut fi disprețuit o dată prin experienţă, să poată fi mereu disprețuit. Dar ce ar putea fi mai jalnic decît a fi purtate astfel fiinţele raţionale şi a nu avea şi spera nici o temelie nemişcată pentru fixarea lor în bine ? [24]

Iar dacă ar spune că pot (să se oprească), dar nu vor, pentru faptul că au experiat şi contrariul, în cazul acesta Binele nu va fi dorit de ele pentru el, ca bine, ci pentru contrariul lui, ca unul ce nu e vrednic de iubit prin fire sau în mod direct. Dar tot ce nu e pentru sine bun şi vrednic de iubit şi atrăgător al întregii mişcări nu e bine în sens propriu. Şi de aceea nici nu atrage cu adevărat dorinţa celor ce se îndulcesc cu el şi deci cei ce cugetă astfel trebuie să mulţumească răului că prin el au învăţat ce se cuvine şi au aflat ulterior că nu să se fizexe în bine. Ba trebuie să spună că şi facerea le e necesară, odată ce au cunoscut că le e de trebuinţă, ba chiar că le e mai de folos decît firea, fiindu-le învăţătoare, cum zic, spre ceea ce le este de trebuinţă, ba chiar fiind maica a tot ce este mai de preţ, adică a iubirii, prin care toate cele făcute de Dumnezeu obişnuiesc să se adune la Dumnezeu, în chip statornic şi neschimbat[25].

24. Capitolul acesta este o masivă respingere a doctrinei platonic-origeniste. Mai întîi se expune în cîteva rînduri această doctrină. După ea fiinţele raţionale sau sufletele au preexistat ca o unitate (henadă) încadrată în Dumnezeu, fiind de o fire cu El. Mişcîndu-se din această unitate, sau împrăştiindu-se, L-au obligat pe Dumnezeu să dea existenţă lumii corporale pentru a pedepsi sufletele pentru păcatul de mai înainte al împrăştierii lor.

Deci, după această doctrină mişcarea fiinţelor raţionale a început înainte de facerea lumii (7e^eaic) corporale. Iar mişcarea este una cu păcatul. Sfîntul Maxim afirmă mai întîi că dacă fiinţele raţionale Sînt de o fiinţă cu Dumnezeu, ele nu s-au putut mişca, pentru că Dumnezeu nu Se mişcă, neavînd ceva mai înalt spre care să Se mişte, întrucît e plinătatea tuturor. Numai ceea ce îşi primeşte existenţa din nimic se află în mişcare, pînă ajunge la binele deplin, adică la Dumnezeu. Mişcarea se explică prin dorinţa de a ajunge la acel bine suprem. Cînd ele ajung la acel bine suprem, mişcarea lor încetează, pentru că dorinţa lor s-a satisfăcut întru totul. Deci dacă realităţile create sînt în mişcare, înseamnă că ele sînt create şi că încă n-au ajuns la binele suprem dorit. Altfel ar însemna că nici acel bine nu poate satisface deplin dorinţa celor ce se mişcă, deci nu poate opri mişcarea lor.

Propriu-zis, în doctrina platonic-origenlstă e implicată o anumită imperfecţiune a lui Dumnezu care nu poate opri cu totul mişcarea celor ce se află în El sau au ajuns la El. Dumnezeul platonic-origenist nu e esenţial deosebit de fiinţele raţionale aflătoare în El, sau ajunse în El. E o doctrină panteistă care nu cunoaşte pe Dumnezeul absolut în perfecţiunea Lui şi ca atare cu totul deosebit de orice altă realitate. Dumnezeul platonic-origenist e o esenţă de o anumită relativitate, pe care se zbate să o depăşească, dar care nu poate trece deasupra unui anumit plafon. De aceea nemişcarea la care au ajuns fiinţele lîngă acest plafon nu poate fi veşnică. De aici decurge perspectiva unui urcuş al fiinţelor pînă la plafon şi veşnica lor cădere de acolo.

Dumnezeul platonic-origenist îşi arată relativitatea şi în lipsa lui de libertate. El e silit să dea fiinţă lumii corporale pentru pedepsirea şi recuperarea fiinţelor raţionale căzute din el. Propriu-zis, dacă aceste fiinţe sînt de o fire cu el, prin căderea lor a căzut şi o parte din el însuşi. Astfel e o luptă în el între ceea ce a căzut şi nu a căzut. In lupta aceasta dumnezeu cel necăzut se foloseşte de răul lumii corporale pentru recuperarea părţii lui căzute.

7 a. Şi iarăşi: facerea celor făcute de Dumnezeu, inteligibile şi sensibile, e cugetată anterioară mişcării. Căci nu poate fi mişcarea înaintea facerii. Pentru că mişcarea e a celor ce au fost făcute, cea inteligibilă a celor inteligibile, cea sensibilă a celor sensibile. Fiindcă nici una din cele ce au fost făcute nu e prin raţiunea ei nemişcată, nici măcar cele neînsufleţite şi sensibile, cum au constatat cercetătorii mai sîrgu-inciaşi ai lucrurilor. Ei au spus că toate se mişcă fie în linie dreaptă, fie în cerc, fie în spirală. Şi toată mişcarea e, după felul ei, sau simplă sau compusă. Deci dacă facerea lucrurilor e cugetată anterioară mişcării lor, mişcarea este cugetată posterioară facerii lucrurilor a căror mişcare este, fiind pentru cugetare ulterioară facerii lor. Pe această mişcare o numesc unii putere naturală ce se grăbeşte spre ţinta sa finală, sau pătimire **(rcâ&Tj)**, adică mişcare ce se desfăşoară de la

ceva spre altceva, avînd ca ţintă finală nepătimirea (libertatea de pasiune = xo *aitabiz),* sau lucrare activă ce are ca ţintă finală pe Cel prin Sine perfect.

Dar nimic din cele făcute nu-şi este ţinta sa proprie, odată ce nu-şi este nici cauză sa, pentru că altfel ar fi nefăcut, fără început şi nemişcat, ca unul ce n-ar avea să se mişte spre nimic. Cel ce este astfel trans-cende **(expatvsî)** firea celor ce sînt, ca unul ce nu e pentru nimic. Căci definiţia lui adevărată, deşi pare ciudată, e aceasta : «Ţinta finală e cea pentru care sînt toate, dar ea nu e pentru nimic» [26].

De asemenea nimic din cele făcute nu e scop în sine (xo autoteXeî). Căci în acest caz

25. Sfîntul Maxim presupune şi explicarea că neoprirea în binele dorit a fiinţelor raţionale ar putea proveni din faptul că au experiat şi contrarul binelui. De aici ar rezulta că e necesară o continuă alternare a gustării binelui cu experienţa răului, pentru ca aceasta să îndemne mereu fiinţele raţionale să dorească revenirea la gustarea binelui. La această explicare sfîntul Maxim răspunde că, într-un astfel de caz, binele n-ar fi vrednic de iubit prin el însuşi, ci prin intermedierea răului. în felul acesta el trebuie să binecuvînteze şi facerea lumii corporale (considerată de ei, pe de o altă parte, ca instrument pentru pedepsirea păcatului de mai înainte) şi s-o considere mai de preţ decît firea lor de fiinţe raţionale, odată ce prin ea sînt conduşi la bine. Mai mult, trebuie s-o considere, chiar prin răul legat de ea, ca născătoarea iubirii de Dumnezeu care conduce toate cele ce sînt din Dumnezeu, la o nouă fixare în El.

Concluzia e că nu s-ar mai putea face o distincţie reală între bine şi rău. Totul e bine sau totul e **rău. Binele nu e bine, dacă nu se poate rămîne în el; răul nu e rău, dacă e o cale necesară pentru ajungerea la bine. Relativismul apare într-o altă formă.**

26. Platon şi Origen afirmau că înainte a fost mişcarea şi apai facerea (feveaK;) ca un rezultat al păcatului mişcării. Sfîntul Maxim afirmă că întîi e facerea şi apoi mişcarea (desigur e vorba numai de o anterioritate logică a facerii, nu de una reală). Iar întrucît facerea e **actul liber al lui Dumnezeu, mişcarea dată lumii create nu <* rea. Prin ea creaţiunea, ca una ce nu are totul în sine, tinde spre Cel perfect.**

Deci dacă existenţele se mişcă, aceasta e o dovadă că sînt create, că nu sînt părticele ale divinităţii. Ceea ce e creat suportă fără să vrea mişcarea, pe cînd Cel necreat nu e supus pătimirii ei, pentru că EI e singur infinit şi necircumscris; El nu poate pătimi mişcarea fără voia Lui,pentru că nu are de cine să fie îndrăgit, pe cine să dorească, pentru că e singur şi infinit. Dacă ar fi părţi ale divinităţii, fiinţele nu s-ar fi putut mişca din ea, ca să ajungă iarăşi în ea. Ele sînt create şi n-au ajuns încă la unirea

n-ar fi supus unei lipse, pentru că ar fi deplin şi n-ar fi supus mişcării şi ar avea existenţă mereu la fel şi de nicăieri. Căci cel cu scopul în sine este şi neoauzat.

Cel ce e făcut nu e nici liber de pătimire, pentru că atunci ar fi singur şi infinit şi necircumscris. Căci cel liber de patimă nu poate pătimi, pentru că nu e îndrăgostit de altceva şi nu se mişcă spre altceva prin doxinţă.

Aşadar nici una din cele ce au fost făcute şi se mişcă nu s-a oprit, întrucît n-a ajuns la prima şi singura cauză, din care au existenţa cele ce sînt, sau întrucît n-a intrat în lăuntrul supremului bine dorit. De aceea nu poate să se cugete că fiinţele raţionale s-au împrăştiat dintr-o unitate anterioară şi această împrăştiere a adus cu sine pe urmă naşterea trupurilor [Z7].

Despre aceasta mărturisesc sfinţii Moise, David şi Pavel şi Stăpînul lor, Hristos. Cel dintîi istoriseşte că protopărintele n-a gustat din pomul vieţii (Fac. 2, 17), iar altă dată zice : «Căci n-aţi venit pînă acum la odihna şi la moştenirea pe care o dă Domnul Dumnezeul nostru» (Deut., 12, 9). Iar David strigă : «Sătura-mă-voi cînd mi se va arăta slava Ta» (Ps.

16, 15) şi «însetat-a sufletul meu de Dumnezeul cel tare, cel viu. Cînd voi veni şi mă voi

cu ţinta ultimă, cu ţinta în sine, cu perfecţiunea infinită. Numai cel nefăcut de altcineva îşi este ţinta în el însuşi şi nu se mişcă spre nimic altceva. Acela transcende firea celor create pentru că nu e făcut pentru nimic altceva, cum sînt făcute acestea, toate, pentru El. Transcendenţa Lui are deci două înţelesuri: nu e ţinut cu sila în relaţie cu nimic; toate sînt cu necesitate ţinute în relaţie cu El, trebuind să se mişte spre El. El e punctul ultim de convergenţă şi de năzuinţă al tuturor. Aceasta explică mişcarea tuturor. Deci de la El nu se poate mişca nimic. Avem aci un alt argument împotriva origenismului platonist.

27. Toate cele create se mişcă, pentru că nici una din ele nu e scop în sine. Ce e scop în sine nu e supus unei influenţe, unei atracţii, unei mişcări nelibere, unei acţiuni de perfecţionare. El e scop în sine, pentru că nu e nici cauzat. Sfîntul Maxim deduce deci că facerea lucrurilor trebuie cugetată anterioară mişcării lor. Facerea nu e **provocată de o mişcare păcătoasă anterioară. E vorba de o anterioritate cugetată. In realitate, îndată ce sînt create lucrurile se mişcă, deci şi mişcarea are sens pozitiv ca şi firea. Iar lucrurile create nu există fără mişcare. Ele se mişcă spre ţinta' dorită; dorinţa de a ajunge la acea ţintă e sădită în ele. Astfel există o legătură interioară între cele create şi ţinta lor, în care ele însele îşi ating desăvîrşirea. Mişcarea e activarea dorinţei spre bine, spre desăvîrşire, mijlocul de realizare a ei. După unii mişcarea se săvîrşeşte în linie dreaptă : ţinita e înainte. După alţii mişcarea se săvîrşeşte în cercuri concentrice : ţinta e în interiorul cel mai intim spre care fiinţele create înaintează printr-o mişcare circulară spre această ţintă tot mai interioară. După alţii, mişcarea are formă de spirală, sau forma circulară suitoare ca la Dionisie Areopagitul : Dumnezeu e în interiorul intim, sau mai bine zis dincolo de el, descoperindu-Se pe fiecare treaptă a urcuşului în spirală tot mai luminos, urcînd pentru înţelegerea noastră pe măsură ce urcă mişcarea noastră.**

Unii numesc această mişcare putere sau patentă naturală ce se grăbeşte prin ea însăşi spre ţinta proprie ei, deci scot în relief caracterul ei natural. Alţii o numesc pătimire, scoţînd în relief faptul că e legată de fire de către Creatorul ei, că se desfăşoară în oarecare măsură fără voie, că fiinţa creată simte trebuinţa să înainteze spre altceva, nefiindu-şi suficientă, deşi fiinţa îşi poate alege ea singură direcţia mişcării. Dar în mod natural toate cele făcute se mişcă spre ţinta care e **în acelaşi timp originea lor, arătînd că nici una nu îşi este ea însăşi ţinta finală.**

arăta feţei lui Dumnezeu?» (Ps. 41, 2). Pavel scrie şi el filipenilor : «Ca doar să ajung cumva la învierea morţilor. Nu că am şi luat, sau că m-am şi desăvîrşit; ci alerg că doar voi lua, întrucît am şi fost luat de Iisus Hristos» (Fii. 3, 11—12). Iar evreilor le scrie :. «Căci cel ce a intrat la odihna lui s-a odihnit şi el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale» (Evr. 4, 10). Şi iarăşi în aceeaşi epistolă asigura că nimeni n-a luat făgăduinţele. Iar Hristos zice : «Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi odihni pe voi» (Mt, 11, 28).

Deci încă nici una din cele făcute nu şi-a oprit puterea naturală ce se mişcă spre ţinta ei finală, nici nu s-a odihnit din lucrarea ei, răzi-mînd-o în ţinta finală, nici n-a secerat rodul pătimirii din cursul mişcării, adică nepătimirea şi nemişcarea. Căci numai lui Dumnezeu îi este propriu să fie sfîrşitul (ţinta finală), desăvîrşitul şi nepătimitorul, fiind Cel nemişcat, deplin şi liber de pătimire. Propriu celor făcute este să se mişte spre sfîrşitul fără de început, să-şi odihnească lucrarea în sfîrşitul desăvîrşit nemăsurat şi să pătimească, dar nu să fie sau să devie după fiinţă fără relaţie sau calitate (ăitotov). Căci tot ce e făcut şi creat evident nu e liber de relaţie [28].

7 b. Iar cuvîntul «patimă» (pătimire, pasivitate, pasiune = năftos) să-1 primim aici cu sentimente bune. Căci nu indică patima din procesul de prefacere sau de corupere a

puterii, ci pe cea care coexistă prin fire cu lucrurile şi cu fiinţele create. Căci toate câte au fostt făcute pătimesc mişcarea, ca unele ce nu sînt mişcare sau putere prin ele însele [29].

Deci dacă fiinţele raţionale sîht făcute, ele numaidecât se şi mişcă ca unele ce sînt mişcate după fire, dinspre început (origine), pentru faptul că există (8ii xo **eivou),** spre sfîrşit (spre ţinta lor), după alegerea voinţei **(xarâ** ȚVU>[I.7JV) spre existenţa fericită *(xb* **eu stvat).** Căci ţinta (sfîrşitul) mişcării celor ce se mişcă este existenţa fericită, precum începutul ei este însăşi existenţa. Iar aceasta este Dumnezeu, Care e şi Dătătorul existenţei şi Dăruitorul existenţei fericite, ca început (obîrşie) şi

' sfîrşit (ţintă) [30]. Căci din El avem şi a ne mişca simplu ca din început (obîrşie) şi felul cum

28. Dumnezeu singur e în afară de relaţie, întrucît nu e ţinut în relaţie cu ceva fără voia Lui, printr-o necesitate ia maturii Sale care ar avea nevoie să fie întregită, care ar depinde de ceva străin de ea. Cînd ceva se află fără voie în relaţie, înseamnă că îi lipseşte o anumită calitate, deci e determinat într-un fel oarecare. Dumnezeu însă nu e lipsit de nici o calitate, sau mai bine zis nu e determinat de nimic. Determinarea implică o mărginire. Cel determinat e dependent de o altă realitate. El nu are ceea ce are aceea.

29. Pentru a întări ideea că mişcarea nu e rea, sfîntul Maxim a numit-o pătimire în sens bun. Mişcarea fiinţelor create e pătimire în acest sens bun, pentru că fiinţele nu sînt mişcare sau putere prin ele însele, ci au mişcarea sau puterea de la Cel ce le-a creat. Pe de altă parte, mişcarea ca pătimire în sens bun e congenitală cu firea fiinţelor create ; ele au mişcarea imprimată în firea lor. Iar pe aceasta o au de la Dumnezeu. Mişcarea lor ca pătimire e implicată în însuşi creaturalul lor.

ne mişcăm spre El ca ţintă (sfîrşit) [31].

Iar dacă ființa înțelegătoare se mișcă, înțelegînd potrivit cu ea însăşi, ea înțelege desigur. Şi dacă înțelege, desigur că şi iubeşte pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă îl iubeşte, desigur că şi pătimeşte tensiunea (extazul) spre El ca spre Cel iubit[32]. Şi dacă pătimeşte, desigur că se şi grăbeşte, iar de se grăbeşte, desigur că şi intensifică încordarea mişcării; şi dacă intensifică cu tărie mişcarea, nu se opreşte pînă nu ajunge întreagă în Cel iubit întreg şi pînă nu e învăluită de El întreg, primind de bunăvoie, întreagă, prin liberă alegere îmbrățişarea (circumscrierea) mîntuitoare, ca să fie străbătută (calificată) întreagă de întreg Cel ce o îmbrățişează (circumscrie), încît nici să nu mai vrea să se poată cunoaşte cea îmbrățişată (circumscrisă) din sine însăşi, ci din Cel ce-o îmbrățişează (o circumscrie)ea va fi atunci ca aerul luminat cu totul de lumină şi ca fierul înroşit întreg de întreg focul şi ca cele asemănătoare, din care deducem cu închipuirea participarea viitoare — dar nu cea creată şi stricăcioasă — a celor drepți, la bunătate. Căci cele nădăjduite sînt mai presus de acestea toate, ca unele ce sînt, după cum s-a scris, dincolo de vedere, de auz

30. Mişcarea e sădită în creaturi de Creatorul lor, deci porneşte de la cauza lor care le-a dat existență. Dar le e dată, ca prin mişcare ele să înainteze de la existența ce li s-a dat, spre existența fericită care e la sfîrşit. Ele nu pornesc din existența fericită, ci simplu de la existență. Dumnezeu nu Se mişcă pentru că în El existența şi existența fericită coincid. în existența de sine se implică şi existența veşnic fericită ; în existența de ia Dumnezeu se implică mişcarea spre deplinătatea existenței în El, sau spre Cel ce este existența de sine. Concepția sfîntului Maxim despre crearea lumii şi a trupului are un rost pozitiv. Trupul e creat pentru a fi îndumnezeit, progre-sînd împreună cu sufletul spre Dumnezeu, nu ca pedeapsă pentru sufletul care a păcătuit înainte de a avea trup. Fiul lui Dumnezeu însuşi asumă trupul omenesc, iar prin trup se îndumnezeieşte lumea întreagă.

31. De la Dumnezeu avem şi a ne mişca. Dacă mişcarea e de la Dumnezeu şi spre Dumnezeu, ea nu e rea în principiu, dar o putem direcționa spre rău prin libertate.

32. Sfîntul Maxim recunoaşte înțelegerii prioritatea în mişcarea ființelor înțelegătoare. O astfel de ființă nu se mişcă spre ceva ce nu înțelege. Dar nici înțelegerea nu produce prin sine mişcare. Ci ea naşte întîi iubirea față de cel înțeles şi această iubire produce mişcarea. Deci avem schema : înțelegere, iubire, mişcare. în aceasta se arată din nou sensul pozitiv acordat de sfîntul Maxim mişcării. Mişcarea nu e oarbă. Sfîntul Maxim recunoaşte iubirii un caracter pătimitor. Dar există o iubire ca patimă de laudă, şi altele, ca patimi rele. «Patima rea a iubirii ocupă mintea cu lucrurile materiale; iar patima de laudă o leagă de cele dumnezeieşti» (*Capete despre dragoste,* II, 71). Ba una dintre iubiri şi anume «iubirea trupească de sine este începutul tuturor patimilor». Dar aceasta e o iubire nerațională, fără sens, care duce la dezordine ființa, pe cînd iubirea de Dumnezeu este rațională, înțelegătoare a sensului existenței, a drumului ei de realizare a ființei în Dumnezeu.

Avînd această calitate iubirea desăvîrşită de Dumnezeu e socotită de sfîntul Maxim culmea nepătimirii (*op. cit.*, I, 30). Ea este născută de nepătimire (1 , 2). Cum se conciliază considerarea iubirii de Dumnezeu ca «pătimire» şi totodată ca «nepătimire» ? Ea este «pătimire» întrucît Dumnezeu ne răpeşte prin bunătatea şi frumusețea Lui şi prin pornirea pusă în firea noastră spre cîştigarea bunătății şi frumuseții depline, în unirea cu Dumnezeu. Ea ne scoate din noi şi din toate cele lumeşti, cum nu ne scot patimile celelalte, întrucît ne eliberează din alipirea la lucrurile inferioare, la lume şi la trup privite în ele înseşi.

Iubirea de Dumnezeu este «pătimire» întrucît nu o producem noi, ci strălucirea Binelui suprem în noi, dar ea e nepătimaşă, întrucît înalță pe om la o stare de bunătate, de generozitate, de libertate.de intuiție cuceritoare a infinității lui Dumnezeu, dincolo de formele pieritoare şi limitate ale bunurilor terestre, la o sDorită şi tot mai curată sensibilitate spirituală.

şi de cugetare.

7 c. Aceasta este poate supunerea cu care spune Apostolul că Fiul **va** supune Tatălui pe cei ce primesc să se supună de bunăvoie, după care, sau datorită căreia, «vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea» (I Cor. 15, 26). Aceasta pentru că voinţa noastră de a fi stă-pîni pe noi înşine, adică libertatea **(xo âtneţooatov),** prin care făcîn-du-şi moartea intrarea la noi a întărit asupra noastră stăpinixea stricăciunii, a cedat locul cu totul lui Dumnezeu, împărăţind cum se cuvine prin faptul că primeşte să fie împărăţită şi încetează să mai vrea ceva deosebit de ceea ce vrea Dumnezeu. E ceea ce zice către Tatăl Însuşi Mîn-tuitorul care a modelat în Sine firea noastră **(âv eaoxui TUTTSV tâ Tjjiixspov):** «Dar nu cum Eu voiesc, ci cum Tu voieşti» (Mt., 26, 39) ; iar după El, şi dumnezeiescul Pavel, ca unul ce se tăgăduieşte pe sine şi nu se mai ştie **ca** avînd o viaţă proprie : «Căci nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine» (Gal., 2, 20). Dar să nu vă tulbure ceea ce am spus; căci nu spun că se va produce o suprimare a libertăţii **(xou aotsSooo-ioo),** ci mai degrabă întărirea ei în fixitate şi neclintirea cea după fire, sau o cedare liberă [33], ca de unde avem existenţa, de acolo să dorim a primi şi a ne

33. Sfîntul Maxim afirmă cu îndrăzneală că moartea a intrat în noi prin libertatea noastră. Iar moartea e pregătită de procesul de corupere a firii noastre. Dacă vrem să scăpăm, la sfîrşitul lumii, de moarte, voinţa noastră trebuie să cedeze treptat locul ei voii lui Dumnezeu. Cînd voia Iui Dumnezeu va fi luat cu totul locul voii noastre, dar ou voia noastră, moartea va fi învinsă. Căci atunci vom împăraţi cu adevărat asupra noastră, întrucît va împăraţi cu voia noastră Dumnezeu în noi. Deci nu la libertate trebuie să renunţăm, ci la o libertate arbitrară prin care voim să ne despărţim de Dumnezeu, să fim prin noi înşine. Ela face moartea stăpînă peste noi. Se respinge aci ideea origenistă care accentuează aitît de exclusiv voinţa liberă că ea a putut cădea chiar şi din fericirea în care petrecea in Dumnezeu.

Libertatea ne e dată ca să alegem ceea ce promovează firea noastră, ceea ce e conform ei. Ceea ce promovează cu adevărat firea noastră e acordarea ei cu Dumnezeu, arhetipul ei, şi cu voia lui Dumnezeu, care urmăreşte împlinirea ei conformă cu raţiunea după care a fost creată şi ajungerea ei la veşnica durată fericită. Astfel a voi ceea ce voieşte Dumnezeu pentru noi înseamnă a .ne voi pe nod înşine, a voi conform cu firea noastră, a voi întărirea firii noastre în vederea eternităţii ei fericite în Dumnezeu, nelucrînd contrar ei, nelucrînd la slăbirea şi coruperea ei. Voia Iui Dumnezeu cu privire la noi nu numai că vrea promovarea firii noastre, ci o poate şi realiza. Libertatea noastră vrea cu adevărat ceea ce o promovează, consimţind cu voia lud Dumnezeu. Atunci Dumnezeu nu mai e împiedicat să stăpînească peste noi în locul morţii. Dar lăsînd pe Dumnezeu să voiaiscă prin noi, voim noi înşine împreună cu El. Stăpînind El în noi, stăpîndm noi ou EI. Libertatea în uzul ei firesc se arată în a voi ceea ce e conform firii noastre, în a voi viaţa netrecătoare din izvorul vieţii netrecătoare. Libertatea adevărată constă în a deschide acţiunii de viaţă dătătoare a lui Dumnezeu drum în noi. Libertatea în uzul ei amăgitor constă în a voi să fim exclusiv prin noi înşine, prin puterile noastre ce se epuizează în scurtă vreme.

Problema aceasta a fost bine analizată şi lămurită de B. Vîşeslavţev, *Etica pre-oprajennago Erosa,* Paris, 1931, p. 141—196. El porneşte de la existenţa celor două forme ale libertăţii în om : libertatea negativă şi libertatea pozitivă, sau liberul arbi-

mişca [34]. Aceasta pentru că chipul s-a urcat la arhetip şi s-a adecvat ca o pecete originalului şi nu mai are şi nu mai poate să fie dusă de acum înainte spre altceva, sau mai limpede şi mai adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca una ce a primit lucrarea dumnezeiască, mai bine-zis a devenit dumnezeu prin îndumnezeire şi se îndulceşte mai mult prin ie

tru şi libertatea în bine. Ultima e o libertate creatoare, libertatea ce ne decide pentru bine. Dar prima nu e mai puţin importantă, întrucît prin ea omul se apără de orice constrîngere, îşi afirmă personalitatea. In libertatea negativă încă nu se afirmă şi cea pozitivă, dar cea pozitivă o include şi o conservă pe cea negativă. Trecerea primei libertăţi la a doua înseamnă sublimarea voii. Această trecere se realizează prin rezolvarea unei antinomii : libertatea se află pe de o parte în faţa unor datorii, a unor valori obiective; pe de alta ea, afirmîndu-se chiar împotriva lor, arată că ea e o realitate tot aşa de preţioasă, de indestructibilă ca şi valorile.

N. Hartman a exprimat filosofic rezolvarea acestei antinomii, spunînd că cele două alternative se completează reciproc : valorile determină ideal libertatea, arată în ce sens trebuie să lucreze ea, dar ele au nevoie de determinarea reală din partea libertăţii, au nevoie de hotărîrea ei pentru a fi realizate.

Vişeslavţev vede rezolvarea altfel : opoziţia personalităţii faţă de datorii prin liberul arbitru provine din teama ei de a-şi pierde autonomia. El spune că în acceptarea de către om a voii lui Dumnezeu, în declaraţia lui: «Fie voia Ta», libertatea alegerii şi personalitatea sînt conservate, pentru că «Fie» este expresia deplină a voii libere, care ar putea spune şi «să nu fie». Expresia «Fie» răsună din adîncul şinei autonome, ca răspuns liber la chemarea voii lui Dumnezeu. In cuvintele «Fie voia Ta» e inclusă recunoaşterea a două voi, nu o singură voie. Rezolvarea antinomiei e aceasta : «Dumnezeu voieşte să împlinim voia Lui (şi în acest sens voieşte supunerea noastră), dar nu ca robi, ci ca prieteni şi fii (şi în acest sens nu voieşte supunerea simplă). Dumnezeu voieşte iubirea, dar în orice iubire este alegere liberă, în orice iubire e asocierea a două voinţe şi a două libertăţi» (p. 180).

Cu alte cuvinte, omul îşi unifică în iubire voia lui cu voia lui Dumnezeu, îşi face în mod liber voia lui Dumnezeu voie proprie, pentru că, afirmînd voia lui Dumnezeu, el ştie că se afirmă, se sporeşte pe sine. Valorile pe care le cere Dumnezeu împlinite de ia om sînt valorile care îl conservă şi dezvolta pe om în sensul cel adevărat ca personalitate. Dumnezeu ri spune prin toate poruncile : voiesc să te realizezi tu, te voiesc pe tine. Omul, răspunzînd : «Fie, Doamne, voia Ta !», nu face altceva decît să spună: «Facă-se voia Ta ca eu să sporesc ca personalitate, împlinese voia Ta de a mă dezvolta ca personalitate». Fac voia Ta pentru că mă iubeşti, pentru că vrei să mă realizez.

34. Libertatea se manifestă în mişcare. Deci precum libertatea poate să vrea binele sau răul propriei fiinţe, aşa mişcarea poate să ne ducă fie la unirea cu Dumnezeu, ca veşnică existenţă fericită, fie la coruperea şi moartea fiinţei şi la încetarea mişcării, ba chiar la robirea libertăţii.

Dacă voim ceea ce voieşte Dumnezeu, primim să ne mişcăm conform voii Lui de a fi liberi. Iar această mişcare e conformă fiinţei noastre. In acest caz mişcarea dezvoltă existenţa şi libertatea primite de la Dumnezeu, care trebuie să înainteze spre El pentru a dobîndi în El veşnicia fericită. Existenţa o au creaturile de la Dumnezeu şi se menţine exclusiv prin Dumnezeu. Dar mişcarea lor depinde de voia lor. însă mişcarea spre Dumnezeu şi spre deplina libertate constă în acordul voii lor cu voia lui Dumnezeu. «Existenţei creaturilor i se opune inexistenţa, iar capacităţii lor de bunătate şi înţelepciune, răutatea şi neştiinţa. Deci ca ele să existe de-a pururi sau să nu existe stă în puterea Celui ce le-a făcut, dar ca să participe la bunătatea şi la înţelepciunea lui Dumnezeu sau ca să nu participe stă în voia fiinţelor raţionale». «Elinii spuneau că fiinţa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci şi că nu are nimic contrariu. Noi însă zicem că numai fiinţa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ca fiind veşnică şi dăruind şi altora veşnicia. Fiinţa lucrurilor însă are, contrară ei, neexistenţa. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar fiindcă Lui nu-I pare rău de darurile Sale ea va fi susţinută prin puterea Lui atotţiitoare, chiar dacă are nimicul contrar ei, cum s-a zis, ca una ce a fost adusă la existenţă din neexistenţă şi stă în voia Lui ca să fie sau să nu fie» (Cap. *despre dragoste,* III, 27—28).

Chiar dacă se mişcă contrar firii proprii, ducînd-o spre nimic, libertatea nu poate duce firea pînă la neexistenţă, căci existenţa e un dar exclusiv al lui Dumnezeu, care nu poate fi nimicit fără voia Lui. Iar Dumnezeu, odată ce a dat darul existenţei, nu-1 mai revocă, iar pe de altă parte respectă libertatea ei. Astfel prin libertatea greşit întrebuinţată fiinţa raţională se balansează într-un joc ameţitor deasupra neantului, dar e ţinută să nu se prăbuşească în el de voinţa lui Dumnezeu. Ea poate deveni moartă spiritual, în sensul de inertă spre tot ce e bun şi înalt. Sfîntul Ioan Gură de Aur consideră nemurire numai viaţa fericită în Dumnezeu, dobîndită prin învierea întru slavă. Fiinţa umană care s-a obişnuit să nu facă uz de funcţiile spirituale ale sufletului, sau le-a folosit pe cele ale răutăţii, va fi legată şi roasă de o neputinţă veşnică în ce priveşte folosirea lor, iar de funcţiile dedicate grijii şi plăcerilor trupeşti iarăşi nu va mai putea face uz, căci trupul nu se va mai putea bucúra de nimic. Existenţa aceea va fi o existenţă golită de orice conţinut, de orice rost. O imensă plictiseală, un nesfîrşit sentiment de zădărnicie îl va chinui pe acela, odată cu sentimentul neputinţei de a scăpa din răutatea proprie şi a celor aflaţi în aceeaşi soartă.

35. Adecvarea firii noastre, ca chip, cu arhetipul ei a devenit desăvîrşită prin neputinţa voinţei noastre de a mai voi altceva decît ce voieşte Dumnezeu. Deci adecvarea noastră s-a făcut printr-un efort al voinţei de a nu mai voi ceea ce nu voieşte Dumnezeu şi ceea ce e în defavorul adevăratei actualizări şi desăvîrşiri a firii noastre, care se realizează numai prin conformarea ei de bunăvoie cu modelul ei suprem. Voia este concepută iarăşi în strînsă legătură cu lucrarea. Cel ce-şi conformează voia sa cu voia divină nu lucrează conform unui dumnezeu care rămîne transcendent, ci în el lucrează Dumnezeu însuşi; cine se conformează voii lui Dumnezeu se deschide lucrării Lui, căci voia lui Dumnezeu e activă. Dar în mod paradoxal, cine voieşte ca Dumnezeu şi-a făcut din voia lui Dumnezeu voia sa şi din lucrarea lui Dumnezeu, lucrarea sa. Prin aceasta voia sa şi lucrarea sa se păstrează, identificate după conţinut cu voia şi cu lucrarea divină, dar neanulate întrucît rămînînd subiect al voii şi lucrării divine, împreună cu Dumnezeu, în această calitate de subiect e implicat şi actul voirii şi lucrării umane.

Sfîntul Maxim însuşi — mai tîrziu (*Opuscula Theologica et Polemica*, P.G., 91, 33) — dă acest sens celor spuse de el în acest loc despre o singură lucrare în Dumnezeu. Iar în alt loc spune : «Deci pînă ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mişcării transformatoare, din pricina stabilităţii relative a lumii şi a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită unimii naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mişcare, şi o identică mişcare stabilă săvîrşită etern în jurul Aceleiaşi Unu şi Singur» (*Quaest. ad Thalasium* 65).

G. Sherwood zice comentînd acest loc : «Aceasta implică o existenţă în Dumnezeu, o veşnică stabilitate, o mişcare stabilă, identică, imediată şi permanentă, persistentă în prima cauză» (Op. *cit.*, p. 112). Încă sfîntul Grigorie de Nyssa spusese acestei stări «mişcare stabilă», sau «stabilitate mobilă».

Sfîntul Maxim lămureşte în acea epistolă că, vorbind de singura lucrare a lui Dumnezeu în sfinţi, a înţeles că singură lucrarea lui Dumnezeu va produce îndum-nezeirea şi fericirea lor în viaţa viitoare. Căci lucrarea este activarea puterii, iar puterea presupune o fiinţă corespunzătoare. «Prin aceasta n-am suprimat lucrarea naturală omenească a celor ce pătimesc aceasta ; ea însă se odihneşte de la producerea fericirii, arăflndu-se numai pătimind gustarea bunătăţilor». Deci lucrarea omenească experiază, simte, trăieşte îndumnezeirea, dar n-o produce. Şi desigur că îndumne-zeirea şi fericirea dăruită cuiva e pe măsura capacităţii lui de a o primi, adică de a o gusta, capacitate în care a progresat prim stăruinţa proprie. Singur Dumnezeu lucrează în noi în viaţa viitoare, ceea ce arată imposibilitatea căderii noastre din nou din Dumnezeu în sens origenist. Pe de alta el afirmă persistenţa voinţei şi lucrării umane pentru a nu anula fiinţa umană în Dumnezeu în sens monofizit-pan-

şirea (extazul) din cele oe sînt şi se cugetă prin fire ale ei, din pricina harului Duhului ce a biruit şi o arată avînd pe Dumnezeu singur lucrător în ea. în felul acesta nu mai e decît o unică şi singură lucrare prin toate : a lui Dumnezeu şi a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine zis numai a lui Dumnezeu[35], ca Cel ce Se întrepătrunde cu bunătate întreg cu cei vrednici întregi[36]. Deci e neapărat de trebuinţă să înceteze cu totul mişcarea liberă (e£ooai(xcmxiqS xtvipeo)?) a dorinţei spre oricare alt lucru, odată ce s-a arătat ultimul bun dorit, şi se împărtăşeşte şi se sălăşluieşte în mod neîncăput, ca să fie astfel, în lăuntrul celor ce se împărtăşesc, pe măsura puterii lor [37], Acela spre care se grăbeşte toată vieţuirea şi cugetarea celui ajuns la înălţime, şi, cum zice acest dascăl, «la Care se opreşte toată dorinţa şi mai presus de Care nu mai e purtată, căci nu mai are către ce tinde mişcarea celui ce se sîrguieşte ; cei ajunşi acolo găsesc odihna întregii contemplaţii» *(Cuv. despre Sf. Atanasie ;* P.G. 35, cap. I; 1084).

Pentru că nu va mai fi atunci ceva care să se arate în afară de Dumnezeu, sau care să pară că stă în cumpănă cu Dumnezeu, ca să vrăjească dorinţa cuiva spre a înclina spre el, toate fiind cuprinse în El, fie inteligibile, fie sensibile, prin arătarea şi prezenţa Lui negrăită[38], aşa cum luminile stelelor şi înseşi stelele nu se mai percep prin simţire nici măcar că există în timpul zilei, fiind acoperite de lumina abundentă şi incomparabilă a soarelui care a apărut şi de la care au şi ele calitatea de a fi lumini. La Dumnezeu aceasta se aplică cu atît mai mult cu cît distanţa şi deosebirea dintre Cel necreat şi cele create sînt nesfîrşite. Căci atunci, după ce vom fi cunoscut după fiinţă existenţa concretă a făpturilor,

teist. «Deci, după Sever, Cuvîntul întrupîndu-Se după ipostas, a închipuit numai ico-nomia printr-o simplă formă a trupului, nu a împlinit-o printr-un trup natural, însufleţit de înţelegere şi de raţiune, neavînd ca om voinţă naturală» (*Către acelaşi Marin,* P.G., 91, col. 49).

Voinţa umană menţionată în Hristos şi în noi, în viaţa viitoare, nu e numai o voinţă potenţială, ci e actualizată în. identificarea consimţirii ei cu cea divină, pentru că dulceaţa binelui divin prezent în om cucereşte cu totul voinţa umană.

36. Această imprimare totală a bunătăţii divine în fiinţa umană o numeşte sfîntul Maxim acţiune perihoretică. Sfîntul Ioan Damaschin va folosi acest termen pentru întrepătrunderea dintre Persoanele Sfintei Treimi şi dintre cele două firi în Hristos. Sfîntul Maxim vede aceeaşi întrepătrundere între Dumnezeu şi cei vrednici în viaţa viitoare. Dumnezeu va pătrunde întreg în ei, prin bunătate, deci nu în mod fizic. Aceasta implică o acceptare liberă a acestei întrepătrunderi cu Dumnezeu de către cei vrednici. însuşi cuvîntul *perihorezâ* implică persistenţa fiinţei umane şi a voinţei şi lucrării ei în această unire cu Dumnezeu. E vorba de o învăluire reciprocă.

37. Voinţa va rămîne, dar ea nu se va mai mişca spre un alt obiect, spune sfîntul Maxim, precizînd în ce constă unirea ei cu voinţa divină. Căci odată ce S-a arătat şi S-a sălăşluit în aceia Dumnezeu, ca supremul bun dorit, odată ce ei se împărtăşesc de El, dorinţa lor se opreşte la El. Ea nu are o ţintă mai înaltă spre care să tindă, căci în Dumnezeu cel iubitor are toate bunurile, iln Acesta se odihneşte orice contemplaţie şi bucurie.

Odihna aceasta are pe de o parte un sens negativ, pe de alta unul pozitiv. Sensul negativ constă în faptul că contemplaţia nu mai trece la alt obiect. Sensul pozitiv, că se satisface veşnic în Dumnezeu. Dar această concentrare a contemplaţiei în Dumnezeu are un progres, odată ce cei ce se împărtăşesc de El II au în ei mereu «pe măsura puterii lor», dar îşi dau totodată seama că El este infinit şi vor să cuprindă tot mai mult din El. Sfîntul Maxim afirmă această eternă stabilitate mobilă, sau oprire stabil-mobilă a voinţei în Dumnezeu, împotriva origenismului.

38. In cunoştinţa aceea de Dumnezeu va fi inclusă cunoştinţa tuturor j în Dumnezeu le vom vedea şi înţelege pe toate după fiinţă, dar nu separat, ci într-o negrăită relaţie cu Dumnezeu, ca raze ale nesfîrşitei Lui străluciri. Iar cunoştinţa aceasta a lor e superioară cunoaşterii lor în mod separat sau în limita lor determinată. în Persoana vie, iubitoare, atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu se văd concentrate toate.

adică ce, cum şi spre ce sînt, nu ne vom mai mişca dorinţa de a cunoaşte spre ceva determinat, fiind depăşită de noi cunoaşterea oricărui lucru sau cea îndreptată spre orice lucru de după Dumnezeu, stîndu-ne înainte şi împărtăşindu-ni-se spre gustare, pe măsura noastră, singură cunoştinţa nesfîrşită dumnezeiască şi necuprinsă. Acesta este înţelesul cuvintelor atît de filosofice pe care le spune purtătorul-de-Dumnezeu învăţător : «Vom cunoaşte atunci cît am fost cunoscuţi, pentru că vom amesteca această putere deiformă şi dumnezeiască, adică mintea şi raţiunea noastră, cu ceea ce este propriu ei, şi chipul s-a urcat la originalul spre care tinde acum». *(Cuv. 2 teol.*, cap. 17 ; P.G. 36, 48 C) [39].

Acestea le-am spus ca să se vadă că nu sîntern faimoasa unitate şi spre a se cunoaşte felul cum va fi starea celor viitoare, (potrivit clarificărilor ce ni le pot da înţelesurile şi gîndurile Scripturii accesibile acum nouă). Despre felul cum, fiind partea lui Dumnezeu, am curs de la El, vom vorbi, cu ajutorul lui Dumnezeu, de aici înainte[40].

7 d. Cine, cunoscînd prin raţiune şi înţelepciune că lucrurile au fost aduse din nimic la existenţă de către Dumnezeu, şi îndreptîndu-şi cu judecată puterea contemplativă a sufletului spre nesfîrşită deosebire

39. Propriu mintii şi raţiunii e Dumnezeu. Pentru El sînt făcute acestea. Pe El îl caută ele şi în mediul creaţiunii. Pînă cînd nu sînt unite cu El şi nu-L cunosc pe El deplin prin împărtăşirea de El, sînt nemulţumite, pentru că se ocupă cu ceva ce e mai prejos de dorinţa lor. In felul acesta mintda noastră este în potentă deiformă, adică se doreşte umplută de Dumnezeu. Sfîntul Grigorie de Nazianz spune ceva mai înainte de locul pe care îl citează aci sfîntul Maxim : «Astfel Cuvîntul (Raţiunea) cel din Dumnezeu şi sădit în toate, şi prima lege în noi şi unit cu noi toţi, ne duce din cele văzute la Dumnezeu» (Cuv. *Teol.* P.G., 36, 483). Raţiunea ipostatică a lui Dumnezeu e prezentă prin raţiunea ei în toate şi ne conduce pe noi prin raţiunea noastră cunoscătoare, dar şi prin raţiunea fiinţei noastre şi a tuturor lucrurilor, spre Dumnezeu.

Concepţia sfîntului Maxim se distinge net de cea pe care o combate. Cîtă vreme aceea consideră că voinţa se poate mişca în mod arbitrar, independent de urmărirea binelui, sau că nu există un bine suprem, deci a putut să se miste chiar din unitatea iniţială pentru că n-a fost un bine atotcuprinzător sau absolut clar, sfîntul Maxim socoteşte că voinţa tinde în mod firesc spre bine, iar odată ajunsă în Dumnezeu, ca Bine atotcuprinzător, nu se mai poate desprinde de El.

Sfîntul Maxim crede într-o tendinţă firească a voinţei create spre Bine şi în acelaşi timp crede în existenţa într-un Bine suprem, mai presus de orice realitate. El crede, cu alte cuvinte, într-un Bine lipsit de orice echivoc.

40. Sfîntul Maxim declară că toate cele de maii sus le-a spus pentru a demonstra că nu am pornit dintr-o unitate precedentă lipsită de caracterele unui bine absolut şi cum va fi unirea noastră de la sfîrşit cu Dumnezeu. Ea va fi cu totul deosebită de cea închipuită de platonişti şi origenişti, căai va fi o unire cu Binele suprem şi atotproniator şi de aceea nu vom putea cădea din ea. Dar pentru că sfîntul Grigorie de Nazilanz a spus, în citatul dat la începutul acestui capitol, că sîntern parte din Dumnezeu, sfîntul Maxim promite să explice în cele următoare în ce sens sîntern paitte a lui Dumnezeu, dacă nu sîntern în sensul că am fost la început într-o unitate cu El.

41. Sfîntul Maxim arată de la început sensul corect în care se poate spune că sîntem parte din Dumnezeu : în sensul că în varietatea făpturilor şi în relaţia dintre ele se arată Raţiunea divină cea una împărţită în chip neîmpărţit în raţiunile făpturilor. Făpturile sînt «părţi» ale lui Dumnezeu în sensul că au Raţiunea ipostatica a lui Dumnezeu drept principiu şi cauză a lor.

42. Aci este exprimată doctrina sântului Maxim despre raţiunile creaturilor afiate dinainte de veacuri în Raţiunea divină. Această doctrină se deosebeşte net de doctrina platonic-origenistă. Cîtă vreme Origen cunoaşte o întreagă lume de spirite în jurul lui Dumnezeu, lume din care o parte prin căderе e îmbrăcată în corpuri şi devine o lume vizibilă, sfîntul Maxim nu cunoaşte deosebit de lumea creată decît pe Dumnezeu. Căci raţiunile dinainte de veacuri ale făpturilor nu au o existenţă de\ sine, ci sînt raţiuni potenţiale în Dumnezeu sau în Raţiunea supremă. Entităţile lumii nu au ca atare o preexistentă. Chiar îngerii nu sînt asemenea fiinţe raţionale preexistente, ci ei înşişi îşi au raţiunile lor ca potente în Dumnezeu. «Pentru origenişti, de aceea, geneza (facerea) este venirea existenţelor imateriale în corp. Aceasta era şi afirmaţia deschisă a lui Plotin *(Enn.* 3,9.3). Acesta era un concept parţial al facerii (genezei), nu facerea entităţilor înseşi, ci a unui mod particular al existenţei lor. Dimpotrivă, sfîntul Maxim înţelege Geneza (Facerea) în mod universal, cum formulează cu grijă : «atît cele inteligibile cît şi cele sensibile sînt create de Dumnezeu».

Sfinţii Grigorie de Nyssa şi Maxim nu lucrează numai cu dualitatea : inteligibile şi sensibile, ci şi cu alta mai fundamentală : create şi necreate» (P. Sherwood, *op. cit.*, 97, nota 52).

La neoplatonici şi la Origen toate formează o pleromă panteistă. Sfîntul Maxim deosebeşte radical între Dumnezeu, singurul necreat şi etern, şi creaturi, care au în Raţiunea supremă numai nişte raţiuni după care au fost create.

şi varietate a lucrurilor şi distingînd cu o raţiune cercetătoare raţiunea după care au fost create toate, nu ar cunoaşte Raţiunea cea una, ca multe raţiuni, ce stă împărţită în chip neîmpărţit în varietatea făpturilor, precum arată însuşirea lor de a se referi una la alta şi totuşi de a rămîne fiecare ea însăşi în chip neamestecat ? Şi (nu ar cunoaşte) iarăşi multele raţiuni ca una, prin referirea tuturor spre ea, care există pentru sine în chip neamestecat, fiind Cuvîntul fiinţial şi ipostatic al lui Dumnezeu şi Tatăl, ca obîrşie şi cauză a tuturor[41] ? Pentru că în El «s-au zidit toate, cele din ceruri şi cele de pe pămînt, fie văzute, fie nevăzute, fie scaune, fie domnii, fie începătorii, fie stăpînii, toate în El şi prin El s-au zidit». (Col., 7, 16). Avînd raţiunile celor făcute subzistînd în El dinainte de veacuri, prin bunăvoinţa Sa a creat din nimic zidirea cea văzută şi nevăzută, ca Unul ce a făcut toate cu raţiune şi înţelepciune la vremea cuvenită, pe cele generale şi pe cele individuale. Căci credem că premerge o raţiune creaţiunii îngerilor, o raţiune fiecăreia dintre fiinţele şi puterile ce alcătuiesc lumea de sus, o raţiune oamenilor, o raţiune tuturor celor ce au'primit existenţa de la Dumnezeu, ca să nu le numesc pe toate individual[42]. Propriu-zis este una şi aceeaşi Raţiune, care prin infinitatea şi transcendenţa ei este în sine şi pentru sine negrăită şi necuprinsă, fiind dincolo de toată creaţiunea şi de deosebirea şi varietatea ce există şi se cugetă în ea, arătîndu-se şi multi-plicîndu-se din bunătate în toate cîte sînt din ea, pe măsura fiecăreia şi recapitulând (readucând) toate în sine [43]. Prin ea există şi persistă şi în ea sînt cele făcute, întrucît prin ea s-au făcut şi spre ea s-au făcut,• iar persistînd şi mişcîndu-se, se împărtăşesc de Dumnezeu. Căci întrucît au fost făcute de Dumnezeu, toate se împărtăşesc de Dumnezeu pe măsura lor, fie prin înţelegere (minte), fie prin raţiune, fie prin simţire, fie prin mişcare vitală, fie prin destoinicia lor naturală şi câştigată prin deprindere, cum socoteşte marele descoperitor-de-Dumnezeu, Dionisie Areopagitul [44].

Deci fiecare dintre îngerii şi dintre oamenii mintali şi raţionali este şi se numeşte parte **((J.oîpa)** a lui Dumnezeu prin însăşi raţiunea după care a fost creat, care este în Dumnezeu şi la Dumnezeu, pentru raţiunea lui care preexistă în Dumnezeu, cum s-a zis. Dar dacă se mişcă potrivit ei, va fi în Dumnezeu, în Care preexistă raţiunea existenţei lui, ca obîrşie şi cauză. Şi dacă nu vrea să se prindă cu dorinţa de nimic altceva decît de obîrşia sa proprie, nu cade de la Dumnezeu, ci devine, întinzîndu-se tot mai mult după El, dumnezeu şi se numeşte parte a lui Dumnezeu, prin faptul că se împărtăşeşte după cuviinţă de Dumnezeu, ca unul ce îmbrăţişează, potrivit cu firea, în chip înţelept şi raţional, printr-o mişcare cu bun chip, obîrşia şi cauza proprie [45]. Căci dincolo de obîrşia sa şi de urcuşul şi de restaurarea în raţiunea după care a fost creat, nu mai are spre ce să se mişte sau cum să se mişte, mişcarea lui spre ţinta dumnezeiască primind ca hotar însăşi ţinta dumnezeiască [46].

43. Propriu-zis, în Raţiunea divină raţiunile divine nu subzistă în mod distinct. Ci Raţiunea divină, infinită şi transcendentă, «Se arată şi Se multiplică din bunătate în toate cîte sînt». Adică revelează din infinitele Sale posibilităţi şi prin aceasta actualizează ceva din multiplicitatea acestor posibilităţi, creînd chipurile consistente ale lor. Actul revelării lui Dumnezeu prin entităţile ce le creează după modelul raţiunilor preexistente ca posibilităţi (nu ca existenţe reale), este un act al «bunătăţii» deci al voinţei Sale. Ele nu se mişcă de la ele însele spre o existenţă în corpuri.

44. Fiind create de puterea Sa după modelul acestor posibilităţi şi persistînd prin această putere şi prin lucrarea acestor raţiuni exemplare, făpturile se împărtăşesc de Dumnezeu pe măsura a ceea ce reprezintă, ca chipuri consistente şi proprii ale acestor posibilităţi. Aci sfîntul Maxim îşi însuşeşte doctrina lui Dionisie Areopagitul.

Fără îndoială, diferitele trepte ale existenţei create de Dumnezeu nu se împărtăşesc de raţiuni corespunzătoare considerate în ele însele în Dumnezeu, căci existenţa unor asemenea raţiuni ar însemna că pentru Dumnezeu există două variante de raţiuni. Raţiunile treptelor inferioare nespirituale ale creaţiunii sînt implicate în Dumnezeu în raţiunile treptelor spirituale ale creaţiunii. Ierarhia existenţelor create implică o încadrare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sînt o condiţie pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare, sau prin participarea lor la spiritualitatea de care sînt capabile să le îndumnezeiască şi pe acelea. Toate treptele existenţei create participă în ultimă analiză la Raţiunea divină cea una. Pe măsură ce creaturile participă mai mult la Dumnezeu, treptele inferioare ale lor sînt mai luminate de cele superioare şi în ultimă instanţă îndumnezeite de Logosul divin.

45. Rezumînd, sfîntul Maxim declară că fiecare dintre îngeri şi dintre oameni e «parte» a lui Dumnezeu, pe de o parte prin raţiunea după care a fost creat şi care preexistă în Dumnezeu, pe de alta pentru că, dacă se mişcă conform acestei raţiuni, va ajunge deplin în Dumnezeu. E «parte» din Dumnezeu întrucît în baza acestei raţiuni este încă de pe acum în Dumnezeu şi, dacă nu-şi îndreaptă dorinţa spre nimic altceva decît spre principiul şi cauza sa, nu cade din Dumnezeu şi, întinzîndu-se tot

Aceasta o arată şi sfîntul Vasile în tîlcuirea la sfîntul prooroc Isaia, zicînd aşa : «Sîmbăta adevărată e odihna rezervată poporului lui Dumnezeu. Pe aceasta, fiindcă e adevărată, o îngăduie Dumnezeu şi la aceasta Sîmbătă a odihnei ajunge acela căruia

mai mult spre El, devine în mod mai deplin «parte» a lui Dumnezeu, ba chiar dumnezeu prin har. Iar lucrînd aşa şi ajungînd la această stare se împlineşte ceea ce e potrivit firii proprii. îngerul sau omul e «parte» din Dumnezeu pentru că-şi are suportul în raţiunea sa preexistentă în Dumnezeu şi pentru că mişcîndu-se conform firii sale şi voii divine care îl impulsionează prin raţiune, ca suport de origine divină al firii sale, se va imprima de energiile divine, încît nu se mai observă nici o separaţie între el şi Dumnezeu.

Doctrina aceasta despre raţiunile divine ale lucrurilor (tcov ovtcov) leagă aceste raţiuni de voinţa divină. încă Dionisie Areopagitul *(Div.* Nom. 5, 8 ; P.G. 3, 824 C) afirmase că *raţiunile* sînt *voiri divine.* El reafirma prin aceasta ceea ce afirmase şi Clement, că creaţiunea nu e un rezultat necesar al puterii divine sau al dinamismului natural al divinului, ci al voinţei lui Dumnezeu. în secolele următoare nu se mai vorbeşte alternativ despre paradigme (sau raţiuni) şi voiri, ca la Dionisie, ci printr-o expresie compusă : gîndirea Lui volitivă (Pseudo-Cyril, *Despre Sîînta Treime ;* P. G. 77, 1145 C ; Sf. Ioan Damaschin, *De Ude orthodoxa,* I, 9 ; P.G. 94, 837 A).

Raţiunile nu sînt, ca mai înainte, modele inerte, ci puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu care implică gîndirea modelelor lucrurilor. Raţiunile creaturilor, deşi sînt eterne, pentru că nu există în Dumnezeu nimic temporal, ele totuşi nu ţin de natura Lui, ci sjnt expresia voinţei Lui. «Ideea creaturii, a ceva deosebit de Dumnezeu, a unui eu non-divin, nu aparţine necesităţii intime a esenţei divine, — ea nu e produsă în virtutea fecundităţii naturale, căci în acest caz ar fi un al patrulea ipostas, presupunere sacrilegă. Ea a fost produsă într-o libertate supremă din toată eternitatea. Dumnezeu este absolut liber în ce priveşte creaturile posibile. Nu există nici o cauză care apasă asupra voinţei Lui. Mai mult, Dumnezeu este eminamente liber chiar faţă de posibilitatea creaturilor înseşi... Lumea, chiar în ideea Sa divină, este un surplus absolut, o realitate adăugată, sau mai bine zis un dar adaus, liber şi bun al libertăţii divine atotputernice şi al iubirii supraabundente... Trebuie distinse două moduri ale eternităţii: eternitatea fiinţială în care nu vieţuieşte decît Treimea, şi eternitatea contingenţă a actelor libere ale harului divin» (G. Florovschi, *L'Idee de la creation dans la philosophie chretienne,* rev. «Logos», Bucureşti, nr. 1, 1928, p. 18—20).

Sfîntul Maxim leagă de aceste raţiuni ideea de scop, de ţintă. El declară că intuind raţiunile divine ale lucrurilor create, noi intuim în acelaşi timp scopul lor, adică dinamismul lor spre un scop. «Toate lucrurile create de Dumnezeu în natură, dacă le contemplăm cu cuvenita cunoştinţă, ne anunţă tainic raţiunile care au venit la existenţă şi în acelaşi timp ne anunţă scopul divin faţă de ele» *(Răspunsuri către Talasie* 13 ; P.G. 90, 293—296). Dumnezeu vede şi voieşte în raţiunile lucrurilor mişcarea şi scopul acestora care este îndumnezeirea lor. Dar aşa cum Părinţii afirmă paradoxal existenţa eternă a raţiunilor divine şi dependenţa lor de voinţa divină, aşa sfîntul Maxim uneşte paradoxal scopul lui Dumnezeu cu privire la ele cu voia creaturilor de a înainta sau nu spre acest scop.

In felul acesta sfîntul Maxim poate scăpa de concluzia apocatastazei generale, de care m-a putut scăpa deplin sfîntul Grigorie de Nyssa (Sherwood, op. *cit.,* p. 176— 177). Eternitatea divină a făcut loc în sine contingenţei raţiunilor creaturilor ; voinţa divină de care aceste raţiuni depind şi care creează lucrurile conform lor face loc libertăţii creaturilor raţionale. Aceste două paradoxuri au o legătură între ele : amîn-două implică libertatea divină sau un Dumnezeu personal. In acelaşi timp ele fac posibilă apariţia în faţa lui Dumnezeu a creaturii libere, personale. Iar cele ce nu se realizează nu alterează însăşi esenţa divină, ci fiinţa lor creată.

46. Ajungînd prin lucrarea lor conformă raţiunii după care au fost create deplin în Dumnezeu, ajung totodată la realizarea deplină a raţiunii lor. Aceasta e «restaurarea» prin voinţă în starea desăvîrşită spre care au fost create, conform raţiunii lor în Dumnezeu. Restaurarea nu e o conducere a tuturor fără voia lor la o unire cu

lumea i s-a răstignit, a-dică s-a depărtat de cele ale lumii şi s-a statornicit în locul propriu odihnei duhovniceşti. Cel ce a ajuns acolo nu se va mai mişca din locul său, starea aceasta fiind înconjurată de linişte şi de neturburare. Deci, loc al tuturor celor ce s-au învrednicit de o astfel de fericire este Dumnezeu, precum s-a scris : «Fii mie Dumnezeu scutitor şi spre loc întărit, ca să mă mîntuieşti (Ps. 30, 2)» *(In Isaia,* P.G. 30, 177 CD)

7 e. Căci în Ei sînt fixate ferm raţiunile tuturor şi despre aceste raţiuni se spune că El le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor, în însuşi adevărul lor, ca pe unele ce sînt toate în El şi la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sînt şi cele ce vor fi, nu au fost aduse la existenţă deodată cu raţiunile Lor, sau de cînd sînt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare îşi primeşte existenţa efectivă şi de sine la timpul potrivit, după înţelepciunea Creatorului, fiind create conform cu raţiunile lor. Fiindcă Făcătorul există pururea în mod actual **(xax' svspfsiav),** pe cînd făpturile există în potentă **(Sovâ^st),** dar actual încă nu.

Căci nu pot fi deodată Cel infinit şi cele mărginite, nici nu va fi vreo raţiune care să arate că pot exista deodată fiinţa şi Cel suprafiin-ţial şi că pot fi identificate Cel nemăsurat cu ceea ce e măsurat, Cel liber de relaţie (nerelativ) cu ceea ce se află în relaţie, Cel care nu are în Sine nici un fel de categorie care sa poată fi afirmată cu ceea ce e constituit prin

Dumnezeu din care pot pleca iarăşi, ca în origenism, ci ajungerea celor ce voiesc la ţinta lor eternă în Dumnezeu, printr-o colaborare a lor cu ajutorul dat lor de Dumnezeu pentru a se realiza conform raţiunii lor. Dar întrucît la această realizare deplină nu ajung decît în Dumnezeu, Care e ultimul hotar fără hotar în care pot ajunge, ele nu mai pot cădea de acolo, pentru că s-au obişnuit să tindă spre odihna nesfîrşită în Cel niesfîrşit, la care acum au ajuns. Libertatea lor despărţită o vreme de Dumnezeu se întoarce definitiv în Dumnezeu.

47. Sîmbăta din planul creaţiunii sau de la sfîrşitul ei se îndeplineşte după răstignirea din planul mîntuirii; după răstignirea mea faţă de lume, sau a lumii faţă de mine — fapt care are loc Vinerea, ca partea finală şi culminantă a ostenelii mele, sau a timpului meu, sau ca treaptă desăvîrşită a lucrării mele de despătimire, prin buna pătimire în lume, — ajung la Sîmbăta odihnei. Calea aceasta ne-a arătat-o Hristos. Dar dincolo de această odihnă de cele ale lumii e Duminica învierii; dincolo de Hristos cel îînmormîntat după răstignire, e Hristos cel înviat cu trupul şi unirea mea cu El. Eu voi rămîne mai departe cu Hristos cel înviat cu trupul, nu voi trece dincolo la un spirit al lui Hristos fără trup, cum se afirma în origenism. Pentru că noi credem în învierea cu trupul. Aceasta e plinătatea fără hotar a omului întreg în Hristos care a devenit prin întrupare om întreg şi a redevenit prin înviere omul desăvîrşit întreg. Dincolo de această odihnă cu trupul în Hristos cel înviat nu se mai poate trece. Dar peste odihna de Sîmbăta, în care Hristos e mort cu trupul, se trece. In odihna eternă nu trec fără trup şi nici fără lume, dar trec cu ele transfigurate.

Făpturile conştiente îşi găsesc odihna în Dumnezeu, pentru că într-acolo le atrag raţiunile lor ca modelul lor final, sau gîndirea volitivă a lui Dumnezeu cu privire la ele. Dincolo de aceste modele nu le mai atrage nimic, pentru că ele şi-au atins deplinătatea. Nu există model mai înalt care să le atragă. Nu există gîndire şi voie mai înaltă decît cea definită în scopul lui Dumnezeu cu privire la ele. Dar acest scop este participarea interminabilă a lor la infinitatea divină după modul lor propriu.

toate acestea [48].

Pentru că pot fi afirmate toate cele create, după ființa şi facerea lor, fiind cuprinse în rațiunile lor şi în rațiunile celor ce sînt în jurul lor[49]. Lăsînd pe un plan superior teologia supremă şi negativă a Cuvîntului (a Rațiunii), potrivit căreia El nu e nici grăit, nici cugetat, nici peste tot ceva din cele cunoscute împreună cu altceva, ca Cel ce e supraființial, nici participat de ceva în oarecare fel, Rațiunea (sau Cuvîntul) este multe rațiuni şi rațiunile cele multe sînt o Rațiune. După procesiunea binevoitoare, făcătoare şi susținătoare spre făpturi, Rațiunea (Cuvîntul) cea una e multe rațiuni, iar după referirea şi pronia care le întoarce şi le călăuzeşte pe cele multe spre Unul, ca spre obîrşia lor, sau ca spre centrul liniilor pornite din El, care are în Sine de mai înainte începuturile lor şi le adună pe toate, rațiunile cele multe sînt una [50].

Deci sîntern şi ni se zice «parte» a lui Dumnezeu, pentru faptul că rațiunile existenței noastre preexistă în Dumnezeu. Şi ni se zice că am curs de sus, pentru că nu ne-

48. Creaturile se vor odihni în Dumnezeu pentru că (rațiunile lor sînt ferme în Dumnezeu, deşi entitățile create după modelul lor nu au existență de cînd au rațiunile lor. Dacă n-ar avea rațiuni ferme în gîndirea şi voia lui Dumnezeu supratemporală, nu s-ar putea odihni în El, nu şi-ar găsi împlinirea în El, ci ar putea fi descompuse după o vreme. Dacă ar fi din veci în Dumnezeu ele înseşi, mişcarea lor ar fi
0 dovadă că niciodată nu pot ajunge la odihna în Dumnezeu. Numai dacă Dumnezeu există şi dacă le gîndeşte înainte ca ele să ia ființă în timp, adică să intre în mişcare, deci nu din veci, ele îşi pot găsi odihna sau împlinirea în Dumnezeu; Dumnezeu există în act din eternitate, iar făpturile există numai în potentă.

49. Cele despre care se poate spune ceva afirmativ sînt determinate, adică definite de structura rațiunilor. De aceea ele sînt şi create. însuşi creaturalu! lor le arată ca determinate. Sînt determinate pentru că au primit un început al existenței lor şi pentru că îşi au definiția lor în structura deosebită de a altora, sau sînt limitate de structura celor ce sînt în jurul lor. Coexistența lor cu Dumnezeu ar pune totul într-o evoluție care nu şi-ar găsi niciodată deplinătatea, sau odihna, pentru că n-ar avea în ce şi-o găsi. Progresul n-ar avea nici un sens. Origenismul îşi vădeşte dintr-o nouă latură inconsistența.

50. Dar cu toate că Dumnezeu este în Sine mai presus de orice determinare, creînd făpturile, adică acceptînd să iasă spre ele, sau să intre în legătură cu ele, Îşi face cunoscute în rațiunile referitoare la acestea multe din posibilitățile cuprinse în Sine în mod nediferențiat.

S-ar părea la prima vedere că dacă în origenism cele ce se împrăştie din unitatea inițială sînt nişte existențe spirituale deosebite de Dumnezeu, aci însăşi Rațiunea ipostatică divină Se ramifică şi apoi Se readună în Sine. Dar acestei interpretări
1 se opun două lucruri: întîi, că în Sine Rațiunea ipostatică divină este mai presus de orice gîndire şi trăire, deci de orice multiplicare sau determinare în asemenea rațiuni; al doilea, că Ea nu se multiplică în ființele create şi deci nici acestea nu redevin una cu Ea, ci se unesc cu rațiunile lor volitive, necreate, creatoare şi providențiatoare. Iar acestea se şi readună în unitatea Ei. Fără îndoială multiplicarea Rațiunii celei una se arată şi în făpturile create şi providențiate de Ea după chipul rațiunilor lor necreate, aflătoare în Ea şi lucrătoare prin ele ; iar readunarea lor în unitatea Ei sau a rațiunilor necreate din Ea implică şi o adunare a făpturilor în Ea. Dar unificarea făpturilor in Rațiunea divină este de alt ordin decît cea a rațiunilor lor divine.

Trăind o unitate _a lor în şi cu Rațiunea divină, ele sînt conştiente de această unitate, întrucît continuă să-şi păstreze o subzistență proprie, sau viceversa : întrucît continuă să-şi păstreze o subzistență proprie, sînt conştiente de unirea lor în şi cu Rațiunea cea Una şi cu rațiunile necreate unite în Ea. Rațiunea ipostatică divină cea una e acum întreagă în fiecare din făpturile adunate în Ea, fără ca acestea să se confunde.

am mişcat potrivit cu rațiunea după care am fost făcuți şi care preexistă în Dumnezeu [51].

7 f. Dar cel ce a fost învăţat să privească cu evlavie raţiunile lucrurilor poate dezvolta uşor şi în alt chip înţelesul acestei idei. Astfel, nu încape îndoială că fiinţa virtuţii din fiecare este Cuvîntul (Raţiunea) cel unul al lui Dumnezeu. Căci fiinţa tuturor virtuţilor este însuşi Domnul nostru Iisus Hristos. Fiindcă s-a scris : «Care ni S-a făcut nouă de la Dumnezeu înţelepciune, dreptate, sfinţire şi mîntuire» (I Cor., 1, 30). Şi e vădit că acestea se spun despre El în înţelesul absolut, ca fiind prin Sine însuşi înţelepciunea, dreptatea şi sfinţenia, nu în sens determinat (limitat), cum se zice despre noi, de pildă : om înţelept, sau om drept. Dar dacă-i aşa, orice om care se împărtăşeşte de virtute printr-o deprindere neclintită se împărtăşeşte neîndoielnic de Dumnezeu, fiinţa virtuţilor, ca unul ce a cultivat sincer, prin liberă hotărîre, sămînţa naturală (ττjν /aracsuaiv) a binelui şi a arătat sfîrşitul ca fiind una cu obîrşia şi obîrşia una cu sfîrşitul, mai bine zis obîrşia şi sfîrşitul ca unul şi acelaşi lucru, fiind prin aceasta un vestitor nepervertit al lui Dumnezeu, dacă scopul oricărui lucru se socoteşte că este obîrşia şi sfîrşitul lui : obîrşia, întrucît de acolo a primit pe lingă existenţă şi binele prin fire după participare, iar scopul, întrucît recunoscîndu-şi cauza sa, străbate prin dispoziţie şi hotărîre liberă cu toată sîrguinţa drumul de laudă ce-1 duce spre ea [52]. Iar străbătînd acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin liberă alegere la binele natural al chipului asemăna

rea prin virtuţi, datorită urcuşului firesc spre cauza proprie şi intrării în intimitatea ei[53]. Astfel se împlineşte şi cu el cuvîntul apostolic care zice : «Căci în El viem, ne mişcăm şi sîntem» (Fapte, 17, 28). «Este» a-dică în Dumnezeu prin luare aminte cel ce nu-şi corupe

Raţiunea cea una, multiplicată în multe raţiuni ale făpturilor şi revenită la unitatea Ei, trebuie înţeleasă şi ca Cuvîntul ipostatic ce Se multiplică cu apelul Lui, cu lumina Lui, sau răsună şi se înţelege în multe cuvinte şi în multe feluri de prezenţe personale lucrătoare prin care cheamă, aduce şi ţine făpturile în existenţă şi care redevine un Cuvînt total şi atotcuprinzător adresat făpturilor adunate în El prin aceeaşi înţelegere şi o prezenţă personală infinit de intensă şi de bogată în ele. Dar tocmai aceasta consolidează ca persoane fiinţele create spirituale, sau dotate cu spirit. Ca asemenea Cuvînt sau prezenţă ipostatică totală S-a revelat Logosul făpturilor în Iisus Hristos, dăruindu-ni-Se în forma aceasta mai ales în Euharistie, pentru a ne conduce spre capacitatea deplină de a-L sesiza ca atare în veacul viitor. (*Capete gnostice*, II, 28—29).

51. Rezumînd, sfîntul Maxim precizează sensul în care a spus sfîntul Grigorie de Nazianz că sîntem «parte» a lui Dumnezeu : ca cei ce avem raţiunile noastre preexistente în Dumnezeu. [illegible] lucru una cu obîrşia, sau viceversa. Căci binele care îl atrage, sau spre care tinde ca spre scopul său, e pus în fiinţa lui de la început, de cauza ei. Deci aceasta obîrşie sau cauză a luat nu numai existenţa, ci şi participarea la bine. Dar aceeaşi cauză care a pus în fire binele şi o face să lucreze conform cu ea, adică să culeagă binele, o atrage spre ea ca ţintă a binelui. În Dumnezeu nu e o mişcare de la un început spre un sfîrşit. El e desăvîrşit din veci. Nouă ne-a lăsat şi dat Dumnezeu putinţa unei contribuţii la desăvîrşire prin libertate.

53. Cel ce înaintează spre obîrşia proprie ca spre ţinta finală adaugă la binele prin fire primit de la Dumnezeu binele prin liberă alegere şi străduinţă, săvîrşit şi el cu ajutorul harului, adică înaintează prin virtute de la chip la asemănare, pînă la starea de îndumnezeire, printr-un urcuş potrivit firii însăşi. Omului i se lasă şi i se dă putinţa să accepte liber comuniunea cu Dumnezeu şi să înainteze în ea.

nală; a toată legătura armonică a celor create e şi normă şi sursă supremă a tot binele împlinit şi urmat de ele. Dar numai prin binele urmărit statornic şi imprimat ca deprindere sau ca virtute în fiinţa proprie, se impune în aceasta raţiunea după modelul raţiunii ei necreate, care este Raţiunea ipostatică divină.

În acelaşi timp, binele şi raţionalitatea sînt şi o tendinţă a firii create, făcută după modelul Raţiunii necreate, în care e implicat binele. Cel ce dezvoltă în sine binele ca virtute [illegible] dintr-o unitate iniţială în Dumnezeu. [illegible] preexistente în El, nu ne-am mişcat potrivit lor [illegible].

52. Sfîntul Maxim dă şi un alt sens «curgerii de sus» a celor ce nu vieţuiesc în legătură cu Dumnezeu. A «curge de sus» cel ce nu dezvoltă în sine binele în virtuţi. Căci esenţa virtuţii din fiecare este Raţiunea divină cea una, sau Iisus Hristos. Cine cade deci din virtute, sau nu o deprinde, a căzut din Raţiunea sau Cuvîntul lui Dumnezeu. Aci Raţiunea divină e identificată cu Binele. Căci singur binele adevărat este raţional. Raţiunea divină ca normă şi sursă supremă a toată organizarea raţio-

Gîndirea sfîntului Maxim e străbătută de un profund optimism antropologic. Fiinţa umană ajunge la îndumnezeire printr-un urcuş liber şi natural al ei. Natura are implicată în ea o tendinţă spre bine, care reprezintă un impuls şi o atracţie divină sădite în ea. Fără acestea ea nu poate fi concepută şi nu se poate menţine ca natură adevărată. Ea are de la început binele sădit în ea ca tendinţă de înălţare liberă spre Dumnezeu ca binele desăvîrşit, ca partener desăvîrşit al comuniunii în calitate de Treime eternă.

Iar acest urcuş îl realizează prin mişcare, prin care se săvîrşesc faptele binelui cu stăruinţă pentru a se dobîndi virtuţile. Dacă origenismul platonic punea accentul pe o contemplaţie a nemişcării, sfîntul Maxim acordă o importanţă necondiţionată mişcării de împlinire a binelui. Prin virtuţi ne facem în mod liber mai asemenea cu Dumnezeu.

Sfîntul Maxim a luat sensul pozitiv al mişcării de la Aristotel, dar a lărgit şi adîncit acest sens pozitiv pînă la a-1 vedea ca drum spre îndumnezeire, ca impuls sădit în creatură de Dumnezeu însuşi în calitate de cauză în vederea înaintării spre El ca scop. Mişcarea este, în concepţia sfîntului Maxim, de la Dumnezeu spre Dumnezeu, de la setea de comuniune spre comuniunea desăvîrşită.

raţiunea fiinţei sale, preexistentă în Dumnezeu ; «se mişcă» în Dumnezeu potrivit cu raţiunea fiinţării sale bune, preexistentă în Dumnezeu, lucrînd prin virtuţi, şi vieţuieşte în Dumnezeu potrivit cu raţiunea fiinţării sale veşnice, preexistentă în Dumnezeu. De aceea, fiind deja de aici, prin deprinderea atotnepătimaşă mereu acelaşi cu sine şi nemişcat, va fi şi în veacul viitor, prin îndumnezeirea ce i se va dărui, iubind şi îmbrăţişînd raţiunile amintite ce preexistă în Dumnezeu, mai bine-zis, pe Dumnezeu, în Care sînt fixate raţiunile bunătăţilor (virtuţilor). Şi astfel, este parte a lui Dumnezeu ca existent, pentru raţiunea fiinţării sale preexistentă în Dumnezeu ; ca bun, pentru raţiunea vieţuirii sale bune preexistentă în Dumnezeu ; şi ca dumnezeu, pentru raţiunea fiinţării sale veşnice, preexistentă în Dumnezeu [M].

Este aşadar parte a Lui, ca unul ce a cinstit aceste raţiuni, a lucrat conform cu ele şi prin ele s-a sălăşluit pe sine cu totul numai în Dumnezeu aşa cum numai pe Dumnezeu L-a întipărit şi L-a format în sine [55]. Unul ca acesta este şi se numeşte dumnezeu, precum Dumnezeu este prin pogorămînt şi Se numeşte pentru el om, iar puterea acestei dispoziţii mintale se arată în faptul că ea îndumnezeieşte pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea faţă de Dumnezeu, şi înomeneşte pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea Lui de oameni, făcînd printr-un schimb bun pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului, iar pe om dumnezeu, pentru înomenirea lui Dumnezeu. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu şi Dumnezeu vrea să se lucreze pururea şi în toţi taina întrupării Sale [56].

Iar cel ce, cu toate că e parte a lui Dumnezeu pentru raţiunea virtuţii aflătoare în el, în baza cauzei sale, părăseşte obîrşia sa şi se lasă dus în chip nesocotit spre nimic, cu drept cuvînt se zice că a căzut de sus, întrucît nu s-a mişcat spre obîrşia şi cauza proprie, după care, spre care şi pentru care a fost făcut. El se află într-un vagabondaj nestatornic şi într-o neorînduială cumplită a sufletului şi a trupului, ca unul ce s-a despărţit pe sine de cauza sa ce arărnine totdeauna nerătăcită şi constantă, prin povîrnirea de bunăvoie spre rău. Şi

54. Sfîntul* Maxim vede o confirmare a înaintării de la existenţa în Dumnezeu, la viaţa deplină în Dumnezeu, prin mişcarea în Dumnezeu pe linia binelui, în inversarea celor trei cuvinte ale sfîntului Pavel din declaraţia în Areopag : «Căci în El viem, -ne mişcăm şi sîntern» (Fapte 17, 20). Potrivit acestor trei faze, sfîntul Maxim distinge şi în raţiunea făpturii umane în Dumnezeu trei faze, sau trei straturi: raţiunea fiinţării, raţiunea fiinţării bune sau a mişcării pe linia binelui, dată în raţiunea fiinţării, şi raţiunea fiinţării veşnice. El recunoaşte făpturii umane putinţa ide a actualiza prin libertate raţiunea fiinţării sale. Aceasta desigur că nu se referă la raţiunea preexistentă în Dumnezeu, ci la reflectarea ei consistentă în fiinţa proprie a făpturii. Totuşi Dumnezeu constată că făptura ca raţiune consistentă se conformează cu modelul ei gîndit ca existenţă destinată a deveni prin libertate bună şi eternă, ca un alt dumnezeu în care S-a imprimat Dumnezeu prin comuniune cu El.

55. Cel ce lucrează conform cu raţiunea lui preexistentă în Dumnezeu se numeşte «parte» a lui Dumnezeu, pentru conformarea lui ca raţiune creată consistentă cu cele trei straturi ale raţiunii sale în Dumnezeu : prin nesăvîrşirea pătimaşă a răului, cu raţiunea existenţei sale în Dumnezeu; prin mişcarea sa pe linia binelui, cu raţiunea vieţuirii sale bune în Dumnezeii; prin îndumnezeirea sa, cu raţiunea fiinţării sale veşnice în Dumnezeu. în faza din urmă, Dumnezeu S-a întipărit deplin în el. El devine încă de pe pămînt nemişcat şi identic cu sine însuşi, prin deprinderea atotnepătimaşă a virtuţilor, dar şi mai mult în starea de îndumnezeire ce o va primi în viaţa viitoare.

56. Dar prin aceasta nu numai omul se face Dumnezeu, ci şi Dumnezeu Se face om. Căci omul, cinstind raţiunea sa divină în Dumnezeu şi lucrînd conform cu ea, îi dă acesteia şi prin ea lui Dumnezeu însuşi o realizare omenească tot mai accentuată. Pe măsură ce omul se sălăşluieşte tot mai mult în Dumnezeu, Acesta Se sălăşluieşte tot mai mult în om, luînd chip omenesc. Ceea ce face pe om Dumnezeu şi pe Dumnezeu om este iubirea reciprocă între ei. Prin iubirea sa faţă de Dumnezeu, omul e îndumnezeit de către Dumnezeu prin iubirea Sa faţă de om. Indumnezeindu-se omul prin iubire, Se înomeneşte Dumnezeu, şi înomenindu-Se Dumnezeu prin iubire, se îndumnezeieşte omul. Căci prin iubirea sa faţă de Dumnezeu, omul se înalţă în Dumnezeu; iar prin iubirea Sa faţă de om, Dumnezeu Se sălăşluieşte în om şi acesta îi dă lui Dumnezeu chip omenesc. Cele două iubiri ajung simultane şi una o provoacă pe alta. Omul arată în sine pe Dumnezeu, iar Dumnezeu ia chip de om.

se spune în înțelesul propriu că s-a rostogolit în rău, fiindcă, aflîndu-se în el capacitatea prin care putea să-şi ducă în chip neabătut paşii spre Dumnezeu, a ales de bunăvoie ceea ce e rău şi nu există, în locul a ceea ce e bun şi există[57].

7 g. Despre aceste raţiuni de care am vorbit, sfîntul Dionisie Areopagitul spune că Scriptura le numeşte predeterminanţi şi voiri dumnezeieşti *{Despre numirile dumnezeieşti* 5, 8 ; P.G. 3, 874 C). De asemenea cei din jurul lui Panten, învăţătorul marelui Clement al Stromate-lor *(Stromata* 4, 26; P.G. 8, 1381 A), spun că Scripturii îi place să le numească voiri dumnezeieşti. De aceea, întrebaţi fiind, de unii ce se fălesc cu erudiţia din afară, cum socotesc creştinii că Dumnezeu cunoaşte lucrurile, ei înşişi susţinînd că le cunoaşte pe cele inteligibile mintal, iar pe cele sensibile sensibil, au răspuns că nici pe cele sensibile nu le cunoaşte sensibil, nici pe cele inteligibile, mintal. Căci nu e cu putinţă ca Cel ce e mai presus de făpturi să cunoască făpturile după modul făpturilor. Ci spuneau că El cunoaşte făpturile ca pe propriile Sale voiri, adăugind şi motivul binecuvîntat al acesteia, şi anume că pe toate le-a făcut cu voia — ceea ce nimeni nu va nega — şi dacă a spune că Dumnezeu îşi cunoaşte propria Sa voire e un lucru cuvios şi drept, atunci, odată ce Dumnezeu a făcut pe fiecare dintre făpturi voind-o, desigur că El cunoaşte făpturile ca pe propiiile Sale voiri, dacă a creat făpturile voindu-le. Pornind de aici eu socotesc că despre aceste raţiuni zice Dumnezeu în Scriptură către Moise : «Te-am cunoscut pe tine mai mult decît pe toţi» (leş., 33, 17), sau «*A* cunoscut Domnul pe cei ce sînt ai Lui» (II Tim., 2, 19), iar către unii : «Nu vă cunosc pe voi» (Mt., 7, 23). Aceasta după cum mişcarea liberă a voii proprii, lucrînd conform cu voia şi cu raţiunea sau contra voii şi raţiunii lui din Dumnezeu, 1-a pregătit pe fiecare să audă vocea dumnezeiască[58].

7 **h.** Acestea şi cele asemănătoare socotesc că a înţeles să le spună acest bărbat purtător de Dumnezeu prin cuvintele : «Cînd vom uni această facultate deiformă şi

57. Existenţa însăşi e un bine, înţelegînd prin ea ceea ce persistă. Nestatornicia e semnul nerămînerii im bine, deci într-o existenţă statornică. Cel neîntemeiat în bine ca în existenţa statornică «curge», se rostogoleşte pentru că nu rămîne în legătură cu ceea ce e adînc şi etern consistent, se goleşte tot mai mult de fiinţă, de viaţă.

58. Deoarece Dionisie Areopagitul numise raţiunile lucrurilor «predeterminări» şi «voiri dumnezeieşti», iar ucenicii lui Panten, şi între ei Clement Alexandrinul, le numiseră de asemenea «voiri dumnezeieşti» şi declaraseră că Dumnezeu cunoaşte făpturile ca voiri proprii, pentru că le-a creat voind, sfîntul Maxim vrea să arate că aceasta nu implică o predestinare a făptuirilor raţionale. Există o cunoaştere şi o voire antecedenţă a lui Dumnezeu, care deosebeşte făpturile după scopul lor bun, şi o cunoaştere şi o voire posterioară, care se orientează după felul cum se vor decide făpturile să lucreze. O va spune aceasta în mod clar sfîntul Ioan Damaschin. în sensul acestei cunoaşteri şi voiri posterioare a lui Dumnezeu trebuie înţelese citatele date de sfîntul Maxim din Sfînta Scriptură.

dumnezeiască, adică mintea şi raţiunea noastră, cu ceea ce e propriu ei, chipul se va fi urcat la modelul său după care tinde acum» (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. II teol.,* cap. 17 ; P.G. 36, 48 C). Prin aceste puţine cuvinte el învaţă deodată mai multe lucruri. întîi, respinge părerea unora că a ajuns deja vreo făptură la această măsură. Apoi arată sensul în care sîntern parte a lui Dumnezeu. în sfîrşit, schiţează natura viitrjare a fericitei odihne şi mişcă spre posesiunea ei statornică, neclintită şi veşnic necăzută, pe cei ce se curăţesc şi se grăbesc spre ea prin nădejde. Căci ştia că dacă înaintăm drept, conform raţiunii şi firii, spre ceea ce reprezentăm prin fiinţă şi raţiune, vom cunoaşte şi noi printr-o atingere simplă *(ir^-q npoa^oX^)* fără nici o iscodire, care singură prilejuieşte greşeala şi rătăcirea, toate în mod divin **(ftsosiofi?),** atît cît ne e cu putinţă, nemaipersistînd din pricina neştiinţei în mişcarea în jurul lor, ca unii ce ne-am unit mintea şi raţiunea noastră cu

Mintea cea mare, cu Raţiunea (Logosul) şi Duhul, mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui [59].

7 i. Aceasta o dezvoltă şi în cuvîntarea despre grindină, zicînd : «Şi atunci, pe aceia îi va primi lumina negrăită şi contemplarea Sfintei şi împărăteştii Treimi, Care îi va lumina mai limpede şi mai curat şi se va uni întreagă cu mintea întreagă. Pe această singură o şi numesc eu împărăţia Cerurilor» (Sf. Grigorie Teologul, P.G. 35, 945 C). Aceasta cu dulceaţă mă va îndulci şi mă va veseli, ca îndrăznind să unesc ale mele cu ale Lui, înţelegînd prin mine toată zidirea raţională a îngerilor şi a oamenilor, adică pe toţi cîţi n-au corupt, din neatenţie, nici una din raţiunile dumnezeieşti inarticulate de Dumnezeu în chip natural în firea lor, ca să-i ducă prin mişcare spre scopul propriu, ci s-au păstrat mai degrabă cu chibzuială pe ei înşişi întregi şi nealteraţi, ştiindu-se că sînt şi vor fi organe ale firii dumnezeieşti [60]. Pe aceştia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului, căci făcîndu-se Stăpînu-lui asemenea unor mădulare sănătoase şi folositoare ale trupului, îi va cîrmui cum vrea şi îi va umple de slavă şi de fericirea proprie, dîndu-le viaţa cea veşnică şi negrăită şi cu totul liberă de semnul însuşirii constitutive a vieţii prezente, întemeiată pe stricăciune. Le va da viaţa pe care nu o întreţine aerul inspirat, nici rîuleţele de sînge care curg de la inimă, oi Dumnezeu care Se împărtăşeşte întreg

59. Atît raţiunea cît şi firea noastră sînt chipuri ale lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este şi esenţă şi gîndire. Prin amîndouă trebuie să «înaintăm spre Dumnezeu, adică nu numai printr-o cugetare dreaptă, ci şi prin întreaga conformare a fiinţei noastre cu modelul divin. Făcînd astfel, ajungem în atingerea directă şi simplă a lui Dumnezeu, nu-L mai deducem prin complicate operaţii raţionale în mod indirect din creaturi. Vom pătrunde cu mintea, cu raţiunea şi cu duhul nostru în Mintea cea mare, în Raţiunea şi Duhul, ca o icoană în model. în viitoarea odihnă fericită în Dumnezeu vom rămîne veşnic necăzuţi. Prin aceasta, sfîntul Maxim respinge mitul origenist despre căderile şi suişurile alternative din şi în acea odihnă.

60. Chipurile raţiunilor dumnezeieşti le socoteşte sfîntul Maxim articulate în firea umană în mod natural, ca un întreg armonic. Dar ele pot fi corupte fie în totalitatea lor, fie unele din ele, prin mişcarea necuvenită a fiinţei umane. Cei ce fac aceasta îşi corup însăşi firea lor. Sfîntul Maxim numeşte raţiunile constitutive firii

tuturor şi vine în suflet ca sufletul în trup, iar prin mijlocirea sufletului, în trup, cum numai El ştie. Prin aceasta sufletul primeşte neschimbabilitatea, iar trupul nemurirea, şi întregul om se înţlumnezeieşte prin lucrarea îndumnezeitoare a harului Celui ce S-a întrupat, rămînînd întreg om după suflet şi trup, din cauza firii, şi făcîndu-se întreg dumnezeu după suflet şi trup, din pricina harului şi a strălucirii dumnezeieşti a fericitei slave ce o are de pe urma Lui, strălucire decît care nu se poate cugeta alta mai mare şi mai înaltă. Căci ce poate fi mai drag şi mai scump celor vrednici, decît îndumnezeirea prin care Dumnezeu, unindu-Se cu cei deveniţi dumnezei, le dă tot ce e al Său pentru bunătatea Sa? [61]

De aceea bine au numit această stare plăcere, pătimire (rceïoiv) şi bucurie. Au numit-o plăcere (produsă de cunoaşterea lui Dumnezeu şi de gustarea fericirii ce urmează ei), ca una ce e sfîrşit al lucrărilor naturale (căci aşa definesc plăcerea). Pătimire, ca puterea extatică ce preface pătimirea în activitate, după pilda cauzei care preface fierul în foc şi focul în fier ; ea arată că nu există altă înălțare mai mare a făpturilor, decît aceea în care nepătimirea apare ca o consecință bine cuvenită. Iar bucurie este numită ca una ce nu are nimic opus, nici în trecut, nici în viitor. Căci bucuria zic că nu cunoaşte nici tristeţe trecută şi nu aşteaptă cu frică nici saturarea viitoare, ca plăcerea. De aceea

Scriptura de Dumnezeu inspirată şi Părinții noştri, înțelepți în tainele dumnezeieşti, au spus totdeauna că bucuria e numele ce indică adevărul viitor [62].

umane rațiuni divine, pentru că ele se află lucrătoare în rațiunile firii. Totuşi, lucrarea lor lasă loc în ea acțiunii de corupere a voii umane. în acest caz, lucrarea rațiunilor divine s-a restrîns numai la susținerea în existență a firii umane individuale a celor în cauză. Sau e vorba, mai degrabă, de o continuă strîmbare sau deviere a lucrării rațiunilor divine, sau a rațiunilor constitutive ale firii, aşa cum rîsul răutăcios nu anulează trăsăturile specifice ale feței cuiva, ci le strîmbă numai.

61. E o descriere a stării de îndumnezeire a celor ce şi-au actualizat bine rațiunile firii, sau au conlucrat cu rațiunile dumnezeieşti care lucrează la actualizarea firii şi la completa penetrare a lor de către rațiunile dumnezeieşti şi, prin aceasta, de Dumnezeu însuşi care lucrează propriu-zis prin rațiunile dumnezeieşti. Dumnezeu este de la început ca un suflet al sufletului şi prin aceasta al întregului uman. Dar acest suflet divin devine tot mai intim şi mai efectiv în întregul uman. Precum sufletul însufleţeşte trupul, aşa Dumnezeu, sufletul mai profund, îndumnezeieşte sufletul şi trupul însuşi, umplîndu-le de viața divină. Sufletul devine prin aceasta neschimbabil în bine sau în dragostea de Dumnezeu, iar trupul, incoruptibil. Cel ce a ajuns la starea aceasta este în acelaşi timp om întreg, constituit din suflet şi trup, şi dumnezeu întreg, fiind penetrat în întregime de lucrarea harului şi umplut de strălucirea slavei dumnezeieşti. Dumnezeu întreg lucrează în acela, cum lucrează subiectul uman în propria-i natură. Dar subiectul uman îşi însuşeşte ca a sa lucrarea subiectului divin. Harul care-1 umple pe acesta e harul lui Dumnezeu cel întrupat. Deci Dumnezeu cel întrupat e sufletul întregului uman, e ca un fel de ipostas fundamental al ipostasurilor umane. Dumnezeu cel întrupat, Care a făcut neschimbabil în bine sufletul Său uman şi a dus la nemurirea stării de înviere trupul Său, face aceasta şi în cei ce colaborează prin voia lor cu El.

62. Starea de îndumnezeire este o stare de plăcere, întrucît au ajuns la capăt lucrările naturale care obosesc ființa umană. Este o stare de pătimire primită din convingere, căci cel ce o suportă a devenit ca un subiect care are convingerea că o efectuează, nu mai are sentimentul că o suportă, ci că el este autorul ei, deşi în realitate nu o produce el. Acesta provine din faptul că ceea ce se suportă a devenit cu totul propriu celui ce suportă, nemaiapărîndu-i ca ceva străin, căci şi-a însuşit-o pe deplin. Exemplul e lumina devenită proprie aerului, sau focul, propriu fierului. Prin aceasta pătimirea a devenit nepătimire. E o pătimire a nepătimirii. Ea dovedeşte persistența unei anumite voiri şi mişcări a celui ce pe de altă parte a ajuns la capătul efortului în voință şi mişcare. Nepătimirea aceasta încoronează în mod natural firea care şi-a insuşit pătimirea cea bună. De aceea această stare de pătimire prin suportare din convingere este ca o putere extatică a firii, ca o putere ce trece dincolo de sine, deasupra sa. şi îşi însuşeşte ca proprie ceea ce îi vine de deasupra ei.

Bucuria prezentă, care e împreunată cu tristețea pentru trecut şi cu teama de plictiseală viitoare, nu e bucurie adevărată. Starea aceasta, e mai degrabă proprie plăcerii în care ființa umană, uitînd de trecut şi nemaigîndind la viitor, vrea să se scufunde ca într-o orbire şi amnezie în ce priveşte trecutul şi viitorul. Bucuria adevărată are privirea netulburată atît spre trecut, cît şi spre viitor. Cel ce se află în bucurie ştie că pentru trecut este iertat, iar viitorul nu-i apare amenințător pentru bucuria prezentă, pentru că e o bucurie curată prin care îşi produce un viitor adevărat. Aceasta îi dă sfîntului Maxim un temei să declare că saturarea sau plictiseala viitoare la care vor ajunge ființeie spirituale înălțate la unitatea lor în Dumnezeu, conform doctrinei origeniste, întreținînd în ele teama de acea plictiseală, face ca fericirea lor să nu fie deplină nici măcar în timpul cît se bucură de ea.

In general sfîntul Marcim susține că desăvîrşirea omului înseamnă o încetare a lucrării lui naturale şi o transformare a ei în pură pătimire (gustare), recepționare a lucrării îndumnezeitoare a harului (*Ambigua,* Cap. prezent. P.G. 91, 1076; *Răsp.* c. *Talasie* 22 ; Filoc. III, p. 73). Dar iată că aci afirmă că orice desăvîrşire a făpturii înseamnă, dimpotrivă, o ridicare a ei din stadiul pasiv în cel nepasiv, o trecere de la pătimire la nepătimire. Contrazicerea este numai aparentă. De fapt omul va înceta să fie propriu-zis într-o stare de pasivitate, cum. e în viața de aici. Va deveni un «pur agir», cum ar zice Blondei, asemenea lui Dumnezeu. Aceasta întrucit va deveni subiect al lucrării dumnezeieşti, care e pur activă. Dar întrucît lucrarea dumnezeiască după natură nu e a sa, ci a lui Dumnezeu, omul e pe de altă parte într-o pătimire pură. Cu alte cuvinte, după har va fi în nepătimire pură, după natură, în pătimire pură. Dai şi pătimirea aceea e consimțire, e penetrare deplină a lucrării umane de lucrarea divină.

Deci s-a arătat în treacăt, prin mine cel mic din fire, din Scriptură şi din Părinţi, că nici una din făpturi nu s-a oprit vreodată din mişcare, nici n-a ajuns la odihna pe care i-a rînduit-o intenţia dumnezeiască; pe iîngă aceasta, că e cu neputinţă ca cei vrednici să părăsească persistenţa lor neclintită în Dumnezeu. Căci cum ar fi cu putinţă (ca să aducem un mic temei raţional în sprijinul celor spuse) ca cei ce au ajuns odată cu existenţa lor în Dumnezeu să primească în ei injurioasa saturare a dorinţei ? Pentru că orice saturare e, după raţiunea şi definiţia ei, ceva care stinge o dorinţă, avînd două moduri: sau dorinţa se stinge depăşind cele date ca mici, sau se scîrbeşte, disprețuindu-le ca urîte şi ca greţoase, ceea ce produce saturarea. Dumnezeu însă, fiind prin fire nesfîrşit şi vrednic de cinstire, sporeşte la infinit prin împărtăşire dorinţa celor ce gustă din El. Iar dacă acesta-i adevărul, precum

şi este, atunci n-a existat faimoasa unitate a fiinţelor raţionale, care, săturîndu-se de petrecerea în Dumnezeu, s-ar fi împărţit şi ar fi provocat, prin împrăşitierea proprie, facerea lumii acesteia. Dacă am admite aceasta, am face binele circumscris şi vrednic de disprețuit, puţind fi mărginit de vreo saturare oarecare şi devenind pricină de răzvrătire acelora a căror dorinţă n-a putut-o ţine nemişcată[63].

Deci, socotesc că în zadar susţin unii această unitate, închipuin-du-şi lucruri care nu sînt, ba, ce-i mai grav, atribuind în chip mincinos şi acestui fericit Părinte asemenea idei, ca să poată cugeta nu numai ei în toata libertatea că sufletele au venit dintr-o formă anterioară a vieţii în trupuri, spre a fi pedepsite pentru relele făcute înainte, ci ca să încerce cu temei să amăgească şi pe alţii că aşa stau lucrurile, prin vrednicia de crezămînt a persoanelor. Ei se poartă astfel într-un mod care nu e nici frumos, nici cuvios. Dar noi, lăsîndu-i pe aceia aşa cum sînt, să cercetăm noi înşine cu evlavie intenţia învăţătorului şi în alt mod decît în cel arătat [M].

Eu socotesc că el vrea să înfăţişeze aici nu cauza facerii oamenilor, ci a nenorocirii care a venit după aceea, căci plînge mizeria trupului nostru prin cuvintele : «O, ce împreunare şi ce înstrăinare ! îngrijesc pe cel de care mă tem şi mi-e frică de cel pe care îl iubesc» şi cele următoare. *(Cuv. 14, Despre iubirea de săraci,* P.G. 35, 865 B). Apoi, întrebîndu-se pe sine însuşi, care să fie cauza relelor în care sîntem ţinuţi şi a preaînţeleptei Providenţe ce se arată în ea, prin cuvintele : «Care e înţelepciunea privitoare la mine şi ce este această mare taină ?», adaugă, dînd în chip clar această soluţie : «Oare nu vrea, poate, fiind

63. Sfîntul Maxim trece la o respingere directă a teoriei despre acea unitate a fiinţelor raţionale. Mai întîi menţionează în treacăt că" mişcarea în care se află făpturile e dovada că ele nu au ajuns pînă acum vreodată la odihna rînduită lor de scopul ce li 1-a dat Dumnezeu, ci are rostul pozitiv să ajungă la el. Apoi trece la argumentarea acestui fapt, arătînd că cei ajunşi în unitatea lor în Dumnezeu nu mai pot părăsi petrecerea lor în El. Origenismul susţinea că cei ajunşi în Dumnezeu se împrăştie din El pentru că se satură de fericirea ce o gustă în El. Orice saturare înseamnă o stingere a dorinţei sau a afecţiunii pentru lucrul obţinut. Iar dorinţa sau afecţiunea se poate stinge în două feluri: sau pentru că descoperă că lucrul posedat e prea mic pentru ea j sau pentru că descoperă ceva urît şi neplăcut în acel lucru. Dar Dumnezeu nu e nici ceva urît şi neplăcut, nici ceva mărginit, deasupra căruia să poată fi un bun mai înalt. Dimpotrivă, El e vrednic de o prețuire nesfîrşită şi intensifică la nesfîrşit dorinţa şi afecţiunea celor ce se împărtăşesc de El. Aceasta implică un fel de mişcare stabilă, sau de creştere veşnică a celor ajunşi în Dumnezeu în pătimirea nepătimitoare a bunătăţii Lui. Căci persistenţa dorinţei înseamnă o persistenţă a mişcării ei. De aceea nu e posibilă o saturare de Dumnezeu a celor ajunşi în El. O saturare de El implică o mărginire a Lui. Dar atunci cei ce pleacă din El, ne-putînd merge mai sus, ci rostogolindu-se în jos, nu vor ajunge niciodată la o adevărată fericire sau odihnă, căci aşa ceva nu există. Totul e relativ şi într-o veşnică devenire ciclică.

64. Sfîntul Maxim arată că cei ce susţin o fostă unitate a spiritelor în Dumnezeu, de unde au căzut fiind îmbrăcate drept pedeapsă în trupuri, iau în sprijin şi cuvintele sfîntului Grigorie de Nazianz puse în fruntea acestui capitol. De aceea a întreprins el explicarea lor adevărată.

noi parte a lui Dumnezeu şi căzînd de sus, să privim în lupta cu trupul mereu spre El şi neputinţa legată de noi să ne fie pedagogă spre vrednicie, ca nu cumva, mîndrindu-ne şi fălindu-ne din pricina vredniciei noastre, să disprețuim pe Făcătorul ?». E ca şi cum ar zice : omul a fost făcut de Dumnezeu, din bunătatea Lui, din suflet şi trup, pentru ca sufletul raţional şi mintal dat lui, fiind după chipul Celui ce l-a făcut pe el, prin dorinţă şi prin iubirea sa întreagă să tindă cu tărie şi din toată puterea spre Dumnezeu şi spre cunoaşterea Lui şi să se îndumnezedască prin asemănare ; iar prin grija plină de ştiinţă faţă de ceea ce e supus lui şi în temeiul poruncii care îi cere să iubească pe aproapele oa pe sine însuşi şi să susţină trupul cu cumpătare, să-1 facă raţional **(XoȚÎaai)** şi propriu lui Dumnezeu **(olxeicoaai)** prin virtuţi, ca pe un împreună-slujitor [65]. în felul acesta face pe Făcătorul să Se sălăşluiască în trup şi să devină, însuşi Cel ce le-a legat pe cele două, legătura de nedesfăcut a nemuririi dăruită trupului[66]. Aceasta, ca sufletul să se facă trupului ceea ce este Dumnezeu sufletului şi să se arate că unul este Făcătorul tuturor, străbătînd prin umanitate în toate făpturile, pe măsura lor, şi ca cele multe, care după fire sînt distanţate, să vină la unitate între ele, prin convergenţa în jurul firii celei una a omului ,• în sfîrşit, ca Dumnezeu însuşi să devină totul în toate, pe toate cuprinzîndu-le şi ipostaziindu-le în Sine **(âvuiroa-c^sa? eatnu>)**, prin aceea că nici o făptură nu mai are o mişcare separată **(âtpsxov)**, nepărtaşă de prezenţa Lui, prin care sîntern şi ne numim dumnezei, fii, trup, mădulare şi părticică a lui Dumnezeu şi cele asemenea, prin referirea spre ţinta finală a scopului divin [67].

7 j. Deci aceasta şi pentru aceasta a fost făcut omul. Dar, în proto-părinte, el a întrebuinţat rău capacitatea de a se hotărî liber, întorcînd dorinţa, de la ceea ce era permis, spre ceea ce era oprit. Căci de fapt era liber fie să se lipească de Domnul şi să se facă un

65. Sfîntul Maxim vede în expresia «curgerea noastră de sus» căderea în păcat. Şi alte locuri pe care le citează din sfîntul Grigorie arată că ceea ce trebuie să urmărim noi cu ajutorul lui Dumnezeu este, pe de o parte să ne înălţăm sufletul de la chip la asemănare şi îndumnezeire, iar pe de alta, să ne raţionalizăm prin suflet trupul şi să-1 facem organ intim al lucrării lui Dumnezeu prin virtuţi. Căci şi sufletul şi trupul sînt create spre a fi împreună slujitoare ale lui Dumnezeu. Este- o doctrină proprie sfîntului Maxim că trupul devine raţionai prin virtuţi, adică, ferit de dezordinea patimilor. Trupul lucrează în acest caz călăuzit de raţiune, care la rîndul ei se călăuzeşte după ţesătura de raţiuni sădite în trup de raţiunile divine care sînt în acelaşi timp lucrări ale lui Dumnezeu în trup. Purtînd astfel grijă de trup şi suportînd neputinţele lui, sîntern fericiţi pe de o parte de mîndria, care ne-ar stăpîni dacă n-am avea de purtat o luptă continuă cu neputinţa trupului, pe de alta, dăm slavă lui Dumnezeu pentru posibilităţile ascunse în trup, pentru înălţimea la care poate fi ridicat şi el, ca sălaş al strălucirii lui Dumnezeu. Raţionalitatea trupului fiind plasticizată, are în ea şi o sensibilitate care se poate alipi uşor de cele materiale.

Sfîntul Maxim atribuie raţiunii un rol moral opus pasiunilor. Prin aceasta ea deschide fiinţa noastră lucrării lui Dumnezeu sau mijloceşte lucrarea lui Dumnezeu în fiinţa noastră (*Explicare Ia Tatăl nostru,* P.G. 90, 871, urm.).

66. Sufletul nu trebuie să se considere pedepsit prin legătura ce o are cu trupul, ci onorat pentru misiunea ce i s-a încredinţat, de a mijloci sălăşluirea lui Dumnezeu în trup şi de a prilejui Celui ce le-a legat pe cele două pentru viaţa pămîntească să Se facă El însuşi legătura lor veşnică prin nemurirea dăruită prin suflet trupului. Trupul nu e o temniţă trecătoare pentru suflet, ci e chemat să fie sălaşul etern al lui Dumnezeu şi al nemuririi Lui, iar aceasta prin suflet. Aceasta pune în lumină atît rolul mare al sufletului, cît şi cinstea acordată de Dumnezeu trupului.

duh cu El, fie să se lipească de curvă şi să se facă un trup cu ea ; deci el fiind amăgit a ales lucrul din urmă şi s-a înstrăinat de bunăvoie de scopul dumnezeiesc şi fericit şi în loc să fie dumnezeu prin har a preferat să se facă cu voia pămînt. Drept 'aceea, cu înţelepciune şi cu iubire de oameni şi potrivit cu bunătatea Sa, urmărind mîntuirea noastră, a împlântat

în mişcarea iraţională a puterii noastre cugetătoare pedeapsa ca pe o consecinţă cuvenită, lovind cu moartea, după raţiunea cea mai dreaptă, însăşi aceea spre care ne abătusem puterea iubirii, pe care o datorăm, potrivit minţii, numai lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca, aflînd noi, prin suferinţă, că iubim nimicul, să ne învăţăm a ne întoarce iarăşi această putere spre ceea ce există [65].

Aceasta o spune şi mai clar în continuarea cuvîntului : «Dar mie mi se pare că şi pentru aceasta nici un bun de aici nu e fidel oamenilor, nici durabil. Căci chiar dacă a urmărit şi altceva, dar desigur şi aceasta a meşteşugit-o bine Cuvîntul cel meşter şi înţelepciunea care întrece toată mintea : să-Şi rîdă de noi prin cele văzute care sînt schimbătoare şi se schimbă mereu în altceva, şi sînt purtate şi întoarse în sus şi în jos, şi înainte de a fi apucate dispar şi fug, ca, privind nestatornicia şi nerînduiala din acestea, să

67. Dar străbătînd prin suflet şi trup, Dumnezeu străbate prin întregul uman şi în universul biologic şi material, întrucît toate elementele acestui univers converg în firea umană unitară, dobîndind o unitate, pe care prin om o penetrează Dumnezeu. Şi pentru că fiinţele umane şi-au cîştigat un ultim ipostas în ipostasul divin cel întrupat, ca într-un subiect fundamental activ care nu exclude voia şi lucrarea existenţelor umane, prin existenţele umane toate elementele universului sînt ipostaziate în Dumnezeu cel întrupat. Prin aceasta, nici o făptură nu mai are o mişcare dezlegată de lucrarea divină. Toate devin astfel părţi ale lui Dumnezeu tinzînd spre sfîrşitul lor în Dumnezeu, ca scop dat lor de Dumnezeu.

în aceste rînduri este exprimată viziunea cosmologică a sfîntului Maxim. Tot cosmosul este chemat să fie îndumnezeit, dar prin mijlocirea fiinţei umane constituite din suflet şi trup. Rolul sufletului apare în toată măreţia lui, tocmai întrucît este unit cu trupul. Căci prin trup este unit cu cosmosul. Iar Dumnezeu îndumnezeieşte cosmosul prin sufletul uman. Sufletul are faţă de trup şi prin el faţă de cosmosul întreg rolul pe care-1 are Dumnezeu faţă de suflet. Cîtă vreme viziunea aceasta îmbrăţişează optimist întregul cosmos, origenismul platonist manifestă o atitudine total negativă faţă de cosmosul material care nu. e decît o închisoare trecătoare pentru spirite.

68. Dumnezeu a legat de corp şi o pedeapsă. Dar această pedeapsă e reprezentată nu de trup ca atare, ci de moartea cu care a lovit trupul. Pe de altă parte, această pedeapsă nu a fost dată pentru un păcat al sufletului în vreo stare preexistentă, ci pentru mişcarea iraţională a cugetării noastre, care în loc să-şi îndrepte iubirea spre Dumnezeu, Care există veşnic, şi-a îndreptat-o spre trup, care mi poate exista veşnic prin sine. Dumnezeu ne-a arătat prin moartea cu care a lovit trupul şi cele materiale, că de fapt prin păcat iubim nimicul. Această pedeapsă *(zip-apia)* nu e deci o «osîndă» veşnică, ci o certare pedagogică, destinată să ne întoarcă iubirea dinspre ceea ce e prin sine nimic, spre Cel ce există cu adevărat.

ne întoarcem spre viitor. Căci ce am face dacă ar dăinui lucrarea noastră cea rea, cînd nedăinuind ne-am legat atîit de mult de ea ? Astfel aşa de mult ne-a robit plăcerea şi amăgirea ei, încît nu mai putem cugeta la nimic mai bun şi mai înalt decît la cele prezente şi aceasta cu toate că auzim şi credem că am fost făcuţi după chipul lui Dumnezeu, Care e sus şi ne atrage spre El?» (P.G. 35, 884). Iar în *Cuvîntaiea* către cei ce vieţuiesc în cetăţi, zice : «Ca să ştim că nu sîntern'nimic faţă de înţelepciunea adevărată şi primă, ci să tindem pururea numai spre El şi să căutăm să ne luminăm cu razele de la El, ne întoarce pe noi, prin nestatornicia celor văzute şi schimbăcioase, spre cele ce stau şi rămîn» (P.G. 35, 969 C).

Deci socotesc că, precum s-a zis, prin acestea învățătorul nu înfățişează pricina facerii omului, ci pricina nefericirii care a pătruns după facere în viața noastră pentru călcarea poruncii [69], cum susțin cei mai sîrguincioşi şi mai învățați dintre cercetătorii dumnezeieştilor lui scrieri. Pricina acesteia, adică de unde, pentru ce, din ce şi spre ce scop a provenit, ne-a expuso în aceste cuvinte, arătînd şi mîntuirea ce ne-a pregătit-o prin ea în chip înțelept Dumnezeu [70]. Căci înfățişînd înțelesul acesteia (al facerii), sau în vederea cărei taine s-a înfăptuit, s-a folosit de altfel de cuvinte, dezvăluind toată gîndirea sa binecredincioasă, cum arată în *Cuvîntarea la Naşterea Domnului,* zicînd : «Deci mintea şi simțirea (lumea sensibilă) stăteau în granițele lor, despărțite una de alta, şi purtau în ele măreția Cuvîntului creator, lăudînd în tăcere mărimea operei şi vestind-o cu tărie. Dar încă nu exista un amestec din amîn-două, sau o împreunare a celor opuse, ca semn al unei înțelepciuni mai mari şi al unei gîndiri mai complexe despre ființe. De aceea nu se făcuse cunoscut tot belşugul bunătății. Voind să arate aceasta, meşterul Cuvînt creează pe om ca pe o viețuitoare alcătuită din amîndouă, adică din firea văzută şi nevăzută, şi luînd din materia ce exista de mai înainte trupul, iar de la Sine punînd în el viața (care este, după Scriptură, sufletul mental şi chipul lui Dumnezeu), îl așează, ca pe o a doua lume mare în cea mică, ca pe un alt înger, închinător mixt» şi celelalte (P.G. 36, 39 I)[71]. Iar în *Cuvîntarea de la Sărbătoarea luminilor (la Florii)*

zice : «Căci iată cum stau lucrurile : Nu trebuia să se mărginească închinarea numai la cele de sus, ci să fie şi Jos unii închinători, ca să se umple toate de slava lui Dumnezeu, odată ce sînt ale lui Dumnezeu. Şi de aceea e creat omul de mina lui Dumnezeu, fiind cinstit şi cu chipul Lui». (P.G. 36, 348 D).

69. Deci «curgerea de sus» de care vorbeşte sfîntul Grigorie de Nazianz în cuvintele puse la începutul capitolului nu indică cauza facerii noastre, cum gîndesc ori-genişții, ci călcarea poruncii, intervenită după facere.

70. Prin cuvintele de mai sus sfîntul Grigorie ne-a arătat pricina căderii, dar şi mîntuirea ce ne-a pregătit-o Dumnezeu, folosindu-se de ea.

71. Iar caracterul pozitiv al facerii şi măreția ei le arată sfîntul Grigorie prin alte cuvinte prin care dă glas admirației sale pentru această operă şi pentru Făcătorul ei. Prin aceste cuvinte, sfîntul Grigorie arată treapta superioară pe care a atins-o creația prin unirea- în ființa umană a planului spiritual şi sensibil, care, înainte de ea, se aflau despărțite (îngerii şi lumea materială). Omul e numit «lume mare» aşezată în lumea propriu zisă, numită «lumea mică» (microcosm), — nu invers ca de obicei:

7 **k.** Pentru cel ce nu e pătruns cu totul de duhul de ceartă şi nu socoteşte că singurul lucru glorios este să se războiască, socotesc că ajung acestea, măcar că sînt puține, pentru a arăta întregul gînd al învățătorului'în privința celor spuse. Iar pentru cel ce se mai războieşte pe tema cum ne-a numit învățătorul «părticică» a lui Dumnezeu, s-a arătat înțelesul acesteia mai sus. Dar ca acest înțeles să fie mai crezut, prin întemeierea lui pe cuvintele Duhului, va ajunge ca mărturie sfîntul şi fericitul apostol Pavel care a primit înțelepciunea cea ascunsă în Dumnezeu dinainte de veacuri şi a luminat toată viața întunecoasă a omului, alungind negura neştiinței de pe suflete. El zice către efeseni : «Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă Duhul înțelepciunii şi al descoperirii întru cunoştința Lui, lumi-nînd ochii inimii voastre, spre a cunoaşte voi care este nădejdea chemării Lui, şi care, bogăția slavei moştenirii Lui între cei sfinți şi care e covîrşitoarea mărime a puterii Lui, pentru noi cei ce credem, după lucrarea tăriei puterii Lui, pe care a lucrat-o în Hristos, sculîndu-L pe El din morți şi aşezîndu-L la dreapta Lui în ceruri mai presus de toată începătoria, Stăpînia, Puterea şi Domnia şi de tot numele ce se numeşte nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor. Şi toate le-a dat sub picioarele Lui, şi pe El L-a dat peste toate cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce

umple toate întru toți» (Ef., 1, 17—23). Iar după altele zice : «Şi El a dat pe unii apostoli, pe alții prooroci, pe alții evan-gheliști, pe alții păstori şi învățători, spre îndrumarea sfinților în lucrarea slujirii, spre zidirea trupului lui Hristos pînă vom ajunge toți la unirea credinței şi a cunoştinței Fiului lui Dumnezeu, la bărbatul desăvîrşit, la măsura vîrstei plinirii lui Hristos, ca să nu mai fim copii purtați de valuri şi duşi încoace şi încolo de orice vînt al învățăturii, prin înşelăciunea oamenilor, prin vicleşugul lor, spre uneltirea rătăcirii, ci, rămînînd credincioşi adevărului, să creştem prin toate în iubire față de

microcosm în macrocosm — deoarece poate să cuprindă lumea sensibilă în ideile şi relațiile sale devenind o «mare împărăție». Sfîntul Ioan Damaschin va spune că omul e creat după chipul lui Dumnezeu şi prin faptul că adună în sine toată creațiunea. «Căci în Dumnezeu şi în om se uneşte toată zidirea» *(Despre cele două voințe în Hristos,* P.G. 95, 168). Omul e mai mare ca lumea pentru că o poate cuprinde şi stăpîni. îngerii şi lumea sensibilă laudă pe Dumnezeu în tăcere : îngerii, pentru că nu au trup, lumea sensibilă, pentru că nu are înțelegere. Numai omul e ființă cuvîntătoare, avînd minte şi trup. El e cuvîntător pentru că e rațional, privind conştient îşi distinct rațiunile lucrurilor. îngerii cunosc intuitiv, nu rațional. Mintea lor nu se specifică în raționamente, deci în cuvinte.

El, Care este Capul Hristos. Din El tot trupul, bine alcătuit şi încheiat prin orice legătură ce-1 nutreşte, creşte prin lucrarea fiecărui mădular spre zidirea lui în dragoste» (Ef.$_r$ 4, 11—16).

Deci socotesc că cel ce ştie să viețuiască întru evlavie nu are nevoie de altă mărturie pentru arătarea adevărului cu adevărat crezut de creştini, odată ce a aflat limpede prin mărturia aceasta «că sîntern mădulare şi trup şi plinire a Celui ce împlineşte toate întru toți, Hristos Dumnezeu, «după scopul ascuns dinainte de veacuri în Dumnezeu Tatăl, fiind readunați în El prin Fiul Lui şi Domnul Iisus Hristos, Dumnezeul nostru» (Ef., 1, 2—6). Prin taina ascunsă de veacuri şi de generații, iar acum descoperită prin întruparea adevărată şi desăvîrşită a Fiului lui Dumnezeu, Ace sita a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărțit şi neamestecat firea noastră, iar pe noi, prin Sfîntul Său trup, cel din noi şi al nostru, însuflețit mintal şi rațional ,ne-a fixat în Sine ca printr-o pîrgă, şi ne-a învrednicit să fim una şi aceeaşi cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rînduiți dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său, articulîndu-ne şi încheindu-ne în Sine în Duh ca un suflet trupul şi ducîndu-ne la măsura vîrstei duhovniceşti a plinătății Lui. Prin aceasta a arătat pe de o parte că noi spre aceasta am fost făcuți, iar pe de alta, că scopul prea bun dinainte de veacuri al lui Dumnezeu, cu privire la noi, n-a primit nici o schimbare, după rațiunea Lui, dar a venit la împlinire printr-un mod nou, introdus ulterior.

Căci trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui (prin aceea că avem prin împărtăşire trăsăturile exacte ale bunătății Lui şi a plănuit înainte de veacuri să fim'în El) să ne şi ducă la acest sfîrşit prea fericit, dîndu-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale ; dar omul refuzînd acest mod prin reaua întrebuințare a puterilor naturale, ca să nu se depărteze de Dumnezeu, înstrăinîndu-se, trebuia să introducă alt mod cu atît mai minunat şi mai dumnezeiesc decît cel dinții, cu cît ceea ce e deasupra firii e mai înalt decît ceea ce e după fire. Şi acest mod este taina venirii atottainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toți. «Căci dacă testamentul cel dinții, zice Apostolul, ar fi rămas fără prihană, nu s-ar fi căutat loc pentru un al doilea» (Evr., 8, 7). Şi de fapt este vădit tuturora, că taina ce s-a săvîrşit în Hristos la sfîrşitul veacului este dovada şi urmarea greşelii protopărintelui de la începutul veacului[72].

7 **1.** Deci cu folos a întrebuințat învățătorul cuvîntul «părticică» după modurile

72. Sfîntul Maxim introduce acum tema hristologică în viziunea lui. Scopul lui Dumnezeu dinainte de veacuri a fost ca noi să fim readunați în El şi îndumnezeiți împreună cu tot cosmosul. Dacă n-am fi căzut în păcat, acest scop s-ar fi putut realiza prin buna folosire a puterilor umane naturale, în care era sădit impulsul binelui şi atracția lui Dumnezeu ca Binele suprem, impuls şi atracție care nu se manifestau fără o lucrare a lui Dumnezeu în natura umană. Dumnezeu S-ar fi sălăşluit tot mai deplin în firea umană sau ar fi devenit tot mai transparent în ea, şi ea, tot

arătate şi toţi cei aleşi la suflet şi la purtare vor primi acest cuvînt, fără să nască în ei vreun gînd strîmb, ştiind că în unele ca acestea «părticica» e tot una cu «mădularul». Căci dacă mădularul ((isXoî) e parte (pipos) a trupului, iar partea e totuna cu «părticica» (jj,oîpa), atunci mădularul va fi totuna cu «părticica». Dar dacă părticica e totuna cu mădularul, iar adunarea şi sinteza mădularelor constituie tţupul organic, care, unit cu sufletul mintal, arată pe om, atunci cel ce zice că sufletul sau trupul e parte sau mădular al omului nu greşeşte faţă de adevăr. Dar trupul e organ al sufletului mintal (sau al omului), iar sufletul străbătînd întreg trupul îi dă puterea să vieze şi să se mişte, fără să se divizeze sau să se mărginească cu trupul ca unul ce e simplu şi necorporal după fire, ci se află în întreg trupul şi în fiecare mădular care îl primeşte pe măsura capacităţii lui naturale pentru lucrarea sufletului. Căci el ţine strâns mădularele capabile de el în chip felurit, pentru conservarea unităţii trupului. Aceasta să călăuzească pe cel ce are încă o cugetare neînvîrtoşată şi sensibilă la asemenea lucruri, spre taina cea mare şi negrăită a fericitei nădejdi a creştinilor, luînd de la cele mici şi ale noastre analogii nelipsite de noblețe pentru cele mari şi mai presus de noi. Şi, părăsind opinia neîntemeiată că sufletele preexistă trupurilor, să creadă cu noi Domnului, Care zice despre cei ce se scoală la înviere că nu mai pot muri, se înţelege din pricina arătării şi împărtăşirii mai curate a Lui, ultimul bun dorit. Să creadă Celui ce zice : «Tot cel ce viază şi crede în Mine nu va muri în veac» (In, 11, 26). Dacă lucrul acesta s-ar fi întîmplat cîndva mai înainte, ar fi fost cu neputinţă, precum s-a arătat, ca omul să primească orice fel de moarte datorită vreunei prefaceri oarecare. Deci să nu se abată de la cugetarea firească, susţinînd în deşert o opinie neadevărată despre suflet.

Căci dacă, precum s-a dovedit înainte, trupul şi sufletul sînt părţi ale omului, şi părţile au cu necesitate o referire una la alta (pentru că ele constituie întregul care le caracterizează), iar cele referite una la alta sînt din cele ce totdeauna şi oriunde au venit la existenţă deodată, constituind ca părţi, prin întîlnirea lor, specia întreagă (etoos oXov) şi nefiind despărţite între ele decît prin cugetare spre cunoaşterea a ceea

mai proprie Lui printr-o dezvoltare a legăturii naturale dintre ea şi Dumnezeu. Dar reaua întrebuinţare a puterilor naturale, adică refuzul lor de a lucra conform impulsului spre bine sădit în ea, a slăbit aceste puteri, în aşa măsură că a trebuit ca însuşi Fiul lui Dumnezeu să Se facă subiectul acestor puteri pentru ca ele să lucreze în conformitate cu binele şi în direcţia unirii depline cu Dumnezeu. El a recurs la un mod nou de conducere a firii umane la unirea cu Sine, la un mod cu atît mai înalt, cu cît ceea ce e mai presus de fire e mai înalt decît ceea ce e conform firii.

ce este după fiinţă fiecare, — e cu neputinţă ca sufletul şi trupul, ca părţi ale omului, să se anticipeze sau să-şi urmeze, pentru că altfel aşa numita raţiune a referirii uneia la alta se va evapora [73].

7 m. Şi iarăşi: dacă sufletul e o specie de sine înaintea trupului, sau trupul, la fel, şi acestea alcătuiesc o altă specie prin unirea sufletului cu trupul, sau a trupului cu sufletul, aceasta ar face-o fără îndoială fie pătimind-o din afară, fie prin firea lor. Dacă pătimind ele au suferit aceasta, ieşind din ea, au devenit ceea ce nu erau şi deci se corup ; iar dacă prin fire, atunci aceasta se va întîmpla pururea din pricina firii, şi niciodată nu va înceta sufletul să se reîncorporeze, sau trupul, să se unească cu alte suflete. Dar împlinirea întregului ca specie prin unirea unuia cu celălalt, precum socotesc eu, nu e nici opera vreunei pătimiri, nici a puterii naturale a părţilor, ci a naşterii (facerii) lor, deodată, ca o specie întreagă. Căci nu e cu putinţă să se prefacă vreo oarecare specie în altă specie, fără corupere [74].

Desigur, modul supranatural al unirii creaţiunii cu Dumnezeu prin Hristos nu face, pe de altă parte, decît să restabilească puterile firii şi s-o aducă pe aceasta la acelaşi scop la care ea ar fi ajuns dacă n-ar fi căzut. Hristos n-a lucrat fără puterile firii, ci prin acestea, restabilindu-le în acest scop. El nu realizează numai o mîntuire juridică, printr-un act prin care nu angajează efortul firii umane, şi nu o conduce pe aceasta nefolosind şi acest efort la îndumnezeire, ca în teologia occidentală.

întîlnim aci din nou optimismul antropologic al sfîntului Maxim, solidar cu al tuturor părinţilor răsăriteni. Natura umană e capabilă să devină natura restabilită şi îndumnezeită în ipostasul divin. Numai întrucît e capabilă de aceasta, natura umană poate redeveni «părticică» a lui Dumnezeu.

73. De la tema hristologică, sfîntul Maxim a trecut la tema antropologică, sco-ţînd şi din aceasta un argument împotriva origenismului. Dacă omul n-ar fi avut trup, nu s-ar fi putut întrupa Cuvîntul. Aceasta arată importanţa trupului şi valoarea veşnică ce i se acordă, ca mediu de manifestare al dumnezeirii. Dacă sufletul şi trupul n-ar constitui o fire, ci ar exista alăturate, n-ar exista propriu-zis o moarte.

Fiecare parte a trupului este un mădular al lui. Iar trupul şi sufletul sînt părţi ale omului întreg. Din acest motiv omul va învia cu trupul, în Hristos, în vederea unei vieţi veşnice, care e specific umană şi prin faptul că omul are un trup. Dacă trupul nu e parte a omului, formînd împreună cu sufletul întregul uman, şi dacă sufletul e destinat să se despartă de trup, am pierdut marea nădejde a învierii. Pe de altă parte, dacă sufletul ar fi existat vreodată fără trup, primind trup şi înveşnicindu-se ca atare prin Hristos, el ar fi devenit o realitate nouă prin venirea în trup, iar prin unirea în Hristos s-ar înveşnici ca o astfel de realitate nouă. Dar dacă omul este un întreg sau un exemplar al unei specii, întrucît e constituit din trup şi suflet, acestea n-au putut veni la existenţă în mod succesiv, ci deodată, pentru că fiecare are în sine referirea una la alta şi la întreg. Dacă ar veni pe rînd, ceea ce vine prima dată nu e omul propriu-zis, pentru că nu are în sine raţiunea referirii la cealaltă parte şi la omul întreg.

Cu acest argument, că părţile componente ale naturii vin împreună la existenţă, va combate sfîntul Maxim pe Sever de Antiohia, care afirma că dumnezeiescul şi omenescul în Hristos formează o singură natură. Dacă ele ar forma o singură natură, omenescul lui Hristos ar fi trebuit să vină la existenţă din veci deodată cu dumnezeirea Sa sau, vice-versa, dumnezeirea deodată ou omenirea Sa, ca unul din exemplarele în care se realizează o specie. In afară de aceea, dacă dumnezeirea şi umanitatea ar forma o singură natură în Hristos, Fiul lui Dumnezeu n-ar asuma în mod liber umanitatea. «Dacă Logosul nu a preexistat dinainte de veci, cum a asumat prin libertate trupul deosebit după fiinţă?» (*Ep. 13 către Petru Ilustrul, Cuvînt scurt împotriva dogmelor lui Sever;* P.G. 91, col. 532). In acest caz Dumnezeu e neliber, iar umanitatea, de asemenea. Atît în monofizism cît şi în origenism se implică un evo-luţionism panteist lipsit de libertate.

74. Dacă sufletul preexistă singur înainte de unirea cu trupul, iar trupul, la fel, fiecare formează o specie deosebită. Dacă-i aşa, cînd se unesc formează o specie nouă. Dar specia aceasta nouă se formează fie prin pătimirea unei acţiuni din afară a fiecăreia din ele şi printr-o anumită modificare a lor, fie prin firea lor. In cazul dintîi, sufletul preexistent n-ar fi om, ci ar deveni om de-abia prin unirea cu trupul, ivindu-se o specie nouă, într-un sens apropiat de transformismul evoluţionist care degradează fiinţa umană, destinată după credinţa creştină unei existenţe eterne. In cazul al doilea, sufletul s-ar putea uni continuu cu alte trupuri, în sensul doctrinei metempsihozei şi reîncarnărilor care desfiinţează şi ea persoana umană chemată la o existenţă şi la o desăvîrşire veşnică, sau s-ar întrerupe mereu ridicarea omului la adevărata desăvîrşire şi înaintarea în ea.

Specia şi persoana umană se menţin şi se condiţionează una pe alta numai dacă sufletul şi trupul nu se unesc nici prin suportarea vreunei acţiuni exterioare, nici printr-o afinitate naturală impersonală, ci vin la existenţă deodată (prin naştere; dar fiecare suflet, cu trupul lui. De altfel, atît unirea sufletului cu trupul sub o presiune exterioară, cît şi unirea lor prin afinitatea naturală se reduc la aceeaşi lege a naturii generale şi nelibere. Unitatea de specie între suflet şi trup — dar între un anumit suflet şi un anumit trup — implică pe de o parte o prezenţă în suflet a puterilor formatoare ale trupului, pe de alta, o raţionalitate a materiei. Dar şi dintr-o legătură ipostatică sau personală între un anumit suflet şi un anumit trup se naşte o persoană anumită.

Iar de vor zice că din faptul că sufletul rămîne şi subzistă după moarte şi după desfacerea trupului, rezultă că poate exista şi subzista şi înainte de trup, mie mi se pare că acest raţionament al lor nu e bine gîndit. Căci nu e aceeaşi raţiunea aducerii în existenţă **(fsvssccoc)** şi cea a fiinţei. Cea dintîi arată cînd, unde şi spre ce este un lucru ; a doua arată că este, ce este şi cum este. Dacă-i aşa, sufletul după aducerea în existenţă există pururea ca fiinţă, dar ca adus în existenţă nu există desprins (în afară de relaţie), ci în relaţie de timp, de loc şi de scop (cu relaţia lui : cînd, unde şi spre ce). Căci după moartea trupului sufletul nu se mai numeşte simplu suflet, ci suflet al omului, şi suflet al unui om oarecare. Căci şi după trup (după moartea trupului) are ca specie a lui întregul uman, drept caracteristica ce îi revine ca unei părţi a acestuia în baza relaţiei. La fel şi trupul e muritor după fire, dar nu este dezlegat de întregul uman din pricina naşterii. Căci nu se numeşte trupul simplu trup, după despărţirea de suflet, ci trup al omului, şi trup al unui oarecare om, chiar de se corupe şi se dizolvă în elementele din care este. Căci are şi aşa, ca parte a speciei lui (ă>? **s t** &o;), întregul uman drept caracteristică ce îi revine ca unei părţi a acestui întreg în baza relaţiei. în amîndouă, adică şi în suflet şi în trup, relaţia cuge-tîndu-se ca ceva ce nu poate fi smuls, întrucît sînt părţi ale întregii specii umane, înfăţişează şi aducerea lor împreună la existenţă şi dovedeşte şi deosebirea între ele după fiinţă, nevătămînd în nici un fel raţiunile sădite în ele după fiinţă. Deci nu e cu putinţă peste tot a afla sau numi vreun trup sau suflet în afară de relaţia între ele. Căci deodată cu partea se arată şi aceea că este parte a cuiva. Incit dacă preexistă o parte alteia, e implicat în ea şi întregul a cărui parte este. Căci relaţia ei este de neînlăturat[75].

Atîta despre acestea. Iar dacă acest cuvînt n-a căzuit din adevăr, îi mulţumesc lui Dumnezeu, Care, prin rugăciunile voastre, m-a călăuzit **să** cuget bine. Iar de lipseşte ceva din adevăr, voi veţi şti cum este lucrul exact, avînd de la Dumnezeu insuflarea cunoştinţei acestora.

8. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Cît *timp materia va purta de la sine instabilitatea, ca într-o curgere*» (Din *Cuvîntarea 14, Despre iubirea de săraci,* a aceluiaşi, P.G. 35, 897 B).

Socotesc că scopul cuvîntului prezent este acelaşi ca şi al cuvîntului dinainte. Căci după ce spune multe, adaugă acestea către iubitorii lucrurilor din afară şi ai trupului, ca, de aici, cel ce cercetează cu evlavie scopul Sfîntului să poată înţelege următoarele :

Omul a fost făcut de Dumnezeu împodobit cu frumuseţea nestrică-ciunii şi a

75. O distincţie fenomenologică între fiinţa părţilor compusului uman şi existenţa concretă a lor. Cea dintîi ar putea fi gîndită în afara relaţiei în care există concret; cea de a doua nu poate fi gîndită în afara relaţiei, după ce odată s-a produs, chiar dacă o parte se desface de cealaltă. Existenţa concretă are caracter de ipostas. A luat existenţă odată cu ipostasul. Fiecare parte a lui implică relaţia cu cealaltă, chiar dacă pentru o vreme n-ar mai fi unită cu cealaltă. Totuşi sufletul păstrează chiar şi după moarte virtualităţile trupului în el.

Din cele spuse de sfîntul Maxim rezultă că embrionul omenesc e din prima clipă însufleţit. Căci embrionul e întregul omenesc în dezvoltare. Trupul omenesc nu e o specie de sine, ci o parte a speciei om, alcătuită din trup şi suflet, sau din trup însufleţit. Dacă embrionul ar fi o vreme numai trup, ca o specie de sine, la trecerea lui în specia om prin primirea sufletului s-ar transforma într-o specie nouă. Pe de altă parte nu se poate spune că el poartă în sine numai tendinţa de a, se uni cu sufletul. De unde ar avea materia organizată într-un anumit mod această tendinţă ? Din primul moment al apariţiei omului ca existenţă embrionară, apariţia aceasta e omul întreg, avînd în sine individualizată specia întreagă. Sfîntul Maxim pune numai ca ipoteză eventualitatea preexistentei unei părţi, ca să arate că şi în acest caz în ea ar fi implicat întregul uman.

Demonstraţia sfîntului Maxim se desfăşoară pe plan logic. Ştiinţa nu relevase încă raţionalitatea complexă a întregii materii şi armonia ei cu raţiunea cunoscătoare, care întemeiază lucrarea raţională a omului asupra ei. Totuşi prin recunoaşterea unei relaţii între suflet şi trup, imprimate în fiecare din ele, sfîntul Maxim depăşeşte caracterul pur logic al demonstraţiei. El vede imprimată în fiecare din ele relaţia cu cealaltă. Relevarea raţionalităţii materiei întregi ne dă azi putinţa de a avansa în precizarea relaţiei dintre suflet şi materie. Sufletul are în sine virtualităţile organizatorice ale materiei în trup, iar materia e făcută aptă de a primi forma de trup al sufletului. Toată materia are în ea această capacitate de «res formanda». Dar sufletul nu poate să-şi constituie, prin virtualităţile lui, decît un trup restrîns şi din combinarea, într-un anume fel, a elementelor naturii. Insă toată materia dă sufletului putinţa de a-şi organiza şi susţine din ea un trup restrîns. In acest sens şi în sensul că toată materia este capabilă să fie folosită de om pentru trebuinţele trupului, toată e făcută pentru a fi şi a susţine un trup al omului. Tot în acest sens trupul uman persistă ca virtualitate în materia universală şi după moartea Iui. Iar sufletul păstrind în sine virtualităţile vieţii în trup, cu rezultatele lor obţinute în cursul acestei vieţi, rămîne într-o relaţie cu, materia universului şi are în sine puterile reconstituirii unui trup cu chipul trupului din viaţa pămîntească, în momentul învierii. Relaţiile specifice între un suflet şi un trup, exprimate prin : cînd, unde, şi altele, indică ipostasul ca unire între un anumit suflet şi un anumit trup.

76. întemeiat pe gîndirea generală a sfîntului Grigorie Teologul, sfîntul Maxim arată că schimbarea trupului şi a materiei nu are numai un scop negativ cum s-ar părea că rezultă din textul pus în fruntea acestui capitol. Această schimbare îl face pe om să vină la conştiinţa valorii sufletului său, care este inalterabil şi nemuritor. Il face să-şi întoarcă iubirea de la cele văzute spre cele nevăzute. Cu acest rost a implantat Dumnezeu în trup şi în materia lumii instabilitatea şi coruptibilitatea îndată după păcatul strămoşesc, sau posibilitatea lor încă înainte de aceea, prevăzînd păcatul strămoşesc. Cu acest scop a legat intim trupul şi materia lumii, de suflet. Căci dacă sufletul ar fi primit o existenţă dezlegată de trup şi de materia lumii, n-ar fi suferit de pe urma lor şi nu s-ar fi trezit în el dorinţa celor netrecătoare. Deci şi trupul şi materia au efecte asupra sufletului. Sînt efecte pe care sufletul le duce cu sine chiar după moartea trupului, ca să nu mai spunem că, într-un fel, viaţa sufletului fără trup nu are deplinătatea vieţii din trupul înviat. Dar normal e ca nu trupul să cîrmuiască viaţa sufletului, ci invers : ca sufletul să valorifice şi să actualizeze deplin raţionalitatea materiei din trupul propriu şi prin ea, din univers. Poate că în viaţa viitoare această raţionalitate va fi descoperită şi valorificată în adîncimea ei în Dumnezeu la nesfîrşit, şi prin aceasta stabilitatea, dar şi transparenţa flexibilă a materiei se va concilia cu un progres spiritual al omului în raport cu ea. Dar raţionalitatea mai profundă a trupului şi a lucrurilor materiale se descoperă şi în viaţa pămîntească prin pătimirile ce urmează împătimirii neraţionale, sau aparent raţionale, pătimiri ce îndeamnă pe om la îndreptare.

nemuririi. Dar el, preferind frumuseţii spirituale inferioritatea firii văzute din jurul lui, a uitat cu totul de frumuseţea demnităţii sufletului, mai bine zis de Dumnezeu, Care a înfrumuseţat în chip dumnezeiesc şi sufletul. Drept urmare a secerat ca rod vrednic de aplecarea voii sale — după hotărîrea lui Dumnezeu care urmăreşte cu înţelepciune mîntuirea noastră — nu numai stricăciunea şi moartea trupului şi mişcarea şi lunecarea promptă spre orice patimă, ci şi nestatornicia şi neregularitatea şi pornirea uşoară spre schimbare a firii văzute din afară şi din jurul lui. Iar aceasta s-a întîmplat, fie pentru că Dumnezeu a amestecat-o atunci, din pricina căderii, ou trupul nostru şi i-a sădit şi ei puterea de a se schimba, ca şi trupului puterea de a pătimi, de a se strica şi de a se desface cu totul, cum arată starea trupurilor moarte, potrivit cu ceea ce s-a scris că : «şi zidirea însăşi s-a supus stricăciunii, nu de voia ei, ci pentru Cel ce a supus-o întru nădejde» (Rom., 8, 20), fie pentru că aşa a creat-o de la început în temeiul preştiinţei, pentru căderea prevăzută de mai înainte, ca, pătimind şi chinuindu-se din pricina ei, omul să vie la conştiinţa de sine şi la simţirea propriei demnităţi şi să primească cu bucurie lepădarea de trup şi de ea. Căci preaînţeleptul Proniator al vieţii noastre ne îngăduie să folosim adesea în chip firesc lucrurile în slujba pornirilor proprii spre înţelepţi-rea noastră, deşi uneori le întrebuinţăm nebuneşte. Aceasta, pentru a reîntoarce, datorită confuziei şi tulburării din jurul lor şi din ele, dragostea (erosul) noastră nesocotită faţă de cele prezente, spre ceea ce e prin fire vrednic de iubit[76]. Căci trei sînt modurile generale prin care se spune că se tămăduiesc în chip pedagogic patimile noastre. Prin fiecare din ele neregularitatea materiei în chip înţelept şi cu bună rînduială, potrivit cu raţiunea cea mai presus de noi şi mai înaltă, procură o doftorie de pe urma căreia povara cea rea a patimilor e condusă spre rezultatul cel bun, cunoscut lui Dumnezeu.

Căci sau primim prin ea pedeapsa pentru păcatele mai înainte făcute, din care nu mai păstrăm poate nici o urmă de amintire din pricina neştiinţei, ori amintindu-ni-le nu suferim să cîntărim îndreptarea ce ni se cere cu greşelile făcute, pentru că ori nu vrem, ori nu putem, din pricina deprinderii păcătoase sădite în noi; sau ne curăţim slăbiciunea, ori lepădăm răutatea ce ne stăpîneşte în /prezient şi ne învăţăm să ne gîndim la înfrînarea de cele viitoare ,• sau un om e înfăţişat ca pildă minunată de răbdare frumoasă şi de bărbăţie binecredincioasă celorlalţi oameni, dacă e înalt în cugetare şi slăvit în virtute şi destoinic să arate prin sine, în lupta neclintită cu adversităţile, adevărul ascuns mai înainte [11]. Deci îndeamnă pe cei ce nu pot înţelege nimic superior vieţii acesteia să nu se bizuie pe sănătatea trupului şi pe cariera legată de cursul nestatornic al lucrurilor, şi drept urmare să se mîndrească faţă de cei lipsiţi de acestea, căci cît timp durează viaţa prezentă şi cît sînt învăluiţi de această stricăciune, de care e legată schimbarea şi prefacerea, nu e sigur ce li se va întîmpla şi lor din neregularitatea şi tulburarea trupului şi a lucrurilor dinafară. Aceasta socotesc că o spune el prin cuvintele : «Cît timp materia va purta de la sine instabilitatea». Adică atît cît lumea aceasta toată se află sub stricăciune şi schimbare şi sîntern îmbrăcaţi în trupul smereniei şi pentru neputinţa înnăscută a lui sîntern supuşi neajunsurilor felurite ce izvorăsc din el, să nu ne înălţăm unii împotriva altora, pentru

77. In trei feluri ne conduce nestatornicia trupului şi a celor materiale la rezultatul întăririi noastre spirituale ; dintre acestea nici unul nu coincide cu tema origenistă că trupul şi ordinea materială e o pedeapsă pentru păcatul sufletului dintr-o existenţă anterioară, necorporală.

Primul fel constă în faptul că prin schimbarea în rău a trupului sîntern pedepsiţi pentru păcate anterioare a căror amintire poate nu o mai avem, sau avînd-o, nu vrem să punem în îndreptarea noastră un efort egal cu greşelile săvîrşite; al doilea fel constă în faptul că prin această schimbare ne vindecăm de slăbiciuni prezente şi ne ferim de greşeli viitoare; al treilea fel constă în faptul că prin suportarea unor necazuri un om oarecare e dat altora ca pildă de răbdare. Şi în primul caz, dacă nu se îndreaptă cei pedepsiţi, se îndreaptă alţii din pilda suferinţei lor.

78. Sfîntul Maxim, urmînd sfîntului Grigorie, scoate din nestatornicia fericirii mai mari pe care o au unii prin sănătatea trupului şi a posesiunii mai multor bunuri externe un argument împotriva mîndriei acestora faţă de cei ce nu se bucură de o astfel de situaţie fericită, — şi un îndemn adresat celor dintîi ca să netezească inegalitatea, întregind lipsurile altora prin prisosurile lor.

inegalitatea ce ne însoţeşte, ci mai degrabă să netezim printr-o cugetare cumpătată inegalitatea firii vrednice de aceeaşi cinstire, întregind lipsurile altora prin prisosinţele noastre[78]. Poate că de aceea s-a şi îngăduit dăinuirea nestatorniciei prezente, ca să se arate puterea raţiunii din noi, care preferă tuturor

virtutea [79]. Căci aceeaşi schimbare şi prefacere a trupului şi a celor din afară e proprie tuturor oamenilor, purtînd şi fiind purtată şi avînd statornică şi netrecătoare numai : nestatornicia şi trecerea.

9. Tîlcuire duhovnicească la cuvintele : «Căci *nu are sau nu va avea peste tot ceva mai înalt»* (Din *Cuvîntarea pentru sfîntul Atanasie,* a aceluiaşi, cap. I; P.G., 35, 1084 B).

Prin acestea, mi se pare că acest învăţător purtător-de-Dumnezeu liberează pe cel ce vrea să înveţe, de gîndirea oricărei relaţii comparative sau distinctive sau altfel numite. Căci acest mod de vorbire îl numesc cei pricepuţi în acestea nesupus relativului (absolut = acr/sToC) şi înseamnă acelaşi lucru cu a spune despre ceva că e incomparabil mai presus de toate, avînd sensul unei negaţiuni prin depăşire [80].

10. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Deci oricui i s-a întîmplat ca, străbătînd prin raţiune* şi *contemplaţie, materia şi trupul acesta — fie că i se spune acestuia nour, fie acoperămînt —*

79. Sfîntul Maxim, ca de obicei uneşte strîns raţiunea şi virtutea. Dar aci mai uneşte acestea două cu statornicia, opunîndu-le nestatorniciei unei vieţi iraţionale şi aservite plăcerilor. Prin virtuţi, ca deprinderi în diferite feluri ale binelui, noi dobîndim o stabilitate ca expresie a tăriei sufleteşti şi a stăpînirii de sine, pe cînd pasiunile reprezintă treceri bruşte de la starea calmă la manifestări de violenţă, cărora le urmează stări de regret. Dar adeseori chiar din faptul că trupul slăbeşte şi în general e supus schimbărilor, împreună cu împrejurările noastre exterioare, spiritul nostru se întăreşte şi se stabilizează prin virtuţi, dobîndind un caracter mai ferm, nemaipunîndu-şi nădejdea în trup şi în lume. Se arată şi în aceasta o raţionalitate.

Căci statornicia în săvîrşirea binelui şi deci în deprinderea virtuţilor e susţinută de raţiune. Pentru că raţiunea ca funcţie de judecată ţine seama de raţiunea prin care se defineşte şi se menţine firea umană necoruptă şi persoana ca mod particular de realizare a firii. Raţiunea ca funcţie de judecată vrea să menţină şi să valorifice firea definită prin raţionalitatea ce o caracterizează. Iar virtutea este modul de menţinere şi de realizare activă a raţiunii firii, prin raţiunea ca funcţie de judecată. Prin virtute ea se opune destrămării cu care o ameninţă nestatornicia pasiunilor. Deci sufletele nu petrec în trupuri suferind — în mod pasiv — închisoarea şi destrămarea lor, ci cîştiga o statornicie prin efortul lor activ şi pregătesc stabilizarea cosmosului în viaţa viitoare. De aceea sfîntul Maxim dă şi acestei gîndiri a sfîntului Grigorie tot un rol antiorigenist.

80. Dacă unii deduceau se pare din acest cuvînt al sfîntului Grigorie teza origenistă că mintea ajunsă la vederea lui Dumnezeu, nemaiavînd ceva mai înalt la care să urce, simte trebuinţa să coboare, plictisindu-se de această vedere, sfîntul Maxim vede, dimpotrivă, în acest cuvînt un înţeles antiorigenist, socotind că în viaţa viitoare de fapt nu va fi ceva mai înalt decît Dumnezeu pe care mintea îl va vedea, dar aceasta în sensul că Dumnezeu depăşeşte orice putinţă de comparaţie. Dumnezeu nu e nimic din ceea ce se cunoaşte, pentru că depăşeşte tot ce se cunoaşte. Ca atare EI nu are margine, e infinit şi indefinit în conţinutul Lui. Niciodată nu poate fi cuprins de minte deplin şi deci nu poate produce acesteia o plictiseală. Nu e un mărginit care nu are nimic mai presus de el, ci un nemărginit.

O mişcare eternă implică o nemulţumire eternă a spiritului cu starea la care a ajuns. El nu se poate scufunda niciodată deplin în fericirea prezentă, fiind mereu dominat de năzuinţa spre o ţintă viitoare. Dar bucuria eternă nu trebuie considerată nici ea ca o lipsă de mişcare. Infinitatea bunului gustat, mai presus de relaţie, la care ajunge prin dorinţă, permite o mişcare în interiorul lui. Această sinteză între stabilitate şi mişcare în Dumnezeu e soluţia pe care au oferit-o sfinţii părinţi.

să fie cu Dumnezeu şi să se unească cu lumina cea atotcurată, pe cît e cu putință firii omeneşti, fericit este pentru urcarea de aici şi pentru îndumnezeirea de acolo ; pe aceasta o hărăzeşte faptul de a fi filosofat cu sinceritate şi de a se fi ridicat mai presus de dualitatea materială, pentru unitatea ce se cugetă în Treime» [81]. (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. II, P.G. 35, 1084 C).

Eu socotesc ca acest cuvînt al învăţătorului despre virtutea sfinților nu are nici o lipsă, chiar dacă unii, precum aţi scris, cred aceasta

81. Explicarea acestui loc o face sfîntul Maxim în 51 de secțiuni, din care a 31-a se împarte în 7 subsecțiuni.

Sherwood declară că tema întregului capitol X este «trecerea», prin materie şi trup, la Dumnezeu. Impreciziunea studiilor anterioare referitoare la acest capitol al sfîntului Maxim provine din faptul că nu s-a pornit de la o indicare a articulării cuprinsului secțiunilor în tema generală. Sherwood dă mai întîi această articulație generală :

Partea I-a : Rațiune şi contemplație — prin planul material la cel inteligibil. Secțiile 1—3 : Baza teologică şi antropologică a trecerii. Secțiile 4—16 : Tipurile trecerii din Vechiul Testament. Secția 17 : Un tip al Noului Testament. Schimbarea la față.

Secțiile 17—27 : Legea naturală şi legea scrisă reprezentate prin veşmintele strălucitoare ale Domnului în perfectă armonie.

(Subsecțiile) 18—19 : Baza teologică şi antropologică a acestei armonii.

(Subsecțiile) 20—22 : Tipuri ale acestei armonii din Vechiul Testament (Melchi-sedec, Avraam, Moise).

(Subsecțiile) 23—27 : Considerațiuni generale.

Secțiile 28—29 : Par a fi introduse ulterior de sfîntul Maxim.

Secțiile 30—31 : Completarea explicării Schimbării la față.

Secțiile 32—42 : Dezvoltări ale teologiei afirmative reprezentate de Moise şi Ilie în scena Schimbării la față.

Partea a II-a : Doimea materială şi unitatea din Treime (a doua parte în textul ambiguu al sfîntului Maxim).

Secția 43 : Explicare preliminară.

Secția 44 : Baza antropologică a acestei explicări.

Secțiile 45—51 a : Tipuri biblice şi explicarea lor.

Secția 51 b : Concluzia întregului.

Sherwood dă apoi conținutul mai concret al fiecărei secțiuni (Op. *cit.*, p. 31).

Noi vom pune în notele noastre Ia acest mare capitol într-o mai clară evidență antiorigenismul lui şi odată cu aceasta faptul că ideea «trecerii» prin trup şi materie afirmată de sfîntul Grigorie de Nazianz în concepția sfîntului Maxim nu e o «trecere» în sens origenist. Omul credincios, mai exact sfîntul, trece întreg la Dumnezeu, nu numai cu sufletul. El face şi lumea să se ridice în Dumnezeu. Materia şi trupul îşi recapătă sensul pozitiv în Dumnezeu. Ele nu sînt pur şi simplu părăsite, ca în platonism şi origenism. Intre spiritul uman, trup şi lume nu e o despărțire totală ca în acelea. Dacă mai poate fi vorba de o «trecere», ea e trecerea de la o ataşare exclusivă la trup şi la materie, la o vedere şi readucere a lor la calitatea de medii prin care transpare spiritul şi Dumnezeu. Încă în prima secțiune sfîntul Maxim arată că fapta e implicată în rațiune şi contemplație, deci rațiunea şi contemplația nu sînt desprinse ontologic de materie şi trup, ci rațiunea are rostul să se facă stăpînă şi transparentă în trup prin virtuți, iar contemplația, rostul să descopere rațiunile divine reflectate în lucruri şi modul făptuirii drepte. In secțiunea a patra, sfîntul Maxim declară că dacă rațiunea are o lucrare analitică, cercetînd cauza lucrurilor şi complexitatea lor, simțurile pot avea o mişcare sau o lucrare sintetică, sesizînd lucrurile nu numai în suprafața lor materială, ci şi în formele lor pline de sens sau de rațiune. Deci au în ele ceva spiritual care poate fi dezvoltat. In simțirea lor e prezentă mintea care contemplă. «Trecerea» de care vorbeşte sfîntul Grigorie Teologul e înțeleasă de sfîntul Maxim mai degrabă ca o acțiune de «transparentizare» a trupului şi a lumii pentru a lăsa ca Dumnezeu să fie văzut în ele.

82. Rațiunea e un fel de inițiator al mişcării: nu numai al mişcării firii noastre, ci şi al mişcării naturii fizice ; căci noi dirijăm mişcarea firii noastre, pentru a dirija într-un anumit fel mişcarea obiectelor şi a forțelor din natură. Dar rațiunea, rămasă în conformitatea ei firească cu binele, dirijează spre bine mişcarea firii noastre şi forțele naturii externe. Prin aceasta conduce spre Dumnezeu firea noastră şi lumea întreagă. Dar binele spre care rațiunea are să dirijeze în fiecare caz mişcarea noastră şi a lucrurilor este intuit de funcția contemplativă a sufletului. Rațiunea organizează mişcarea spre binele ce s-a descoperit minții înțelegătoare.

In felul acesta, sfîntul Maxim dă şi funcției contemplative un rost practic. Contemplația este, după el, înțelegerea semnificației spirituale a aspectelor creației şi a textelor şi personagiilor biblice. Prin contemplație omul poate să vadă în ce fel evenimentele, persoanele şi textele biblice ne pot fi călăuză în desfăşurarea vieții noastre spirituale. De aceea explicarea legilor creației şi a personagiilor şi textelor el o numeşte contemplație şi consideră că legile naturii şi revelația biblică au o importanță egală în călăuzirea noastră spre spiritualitate, pentru cel ce le înțelege sau le contemplă în sensul lor spiritual.

Virtutea este astfel un rod al rațiunii şi contemplației prin trup, sau în virtute se manifestă amîndouă acestea. De aceea virtutea apare ea însăşi ca iubitoare de înțelepciune, sau ca înțelepciune realizată. Dar nu toată virtutea se poate arăta prin trup. Atîta cît se poate arăta, reprezintă numai unele peceți sau umbre ale puterii dumnezeieşti în om. Căci în virtute se manifestă nu numai rațiunea şi contemplația noastră umană, ci, prin mijlocirea acestora, puterea Rațiunii dumnezeieşti care a sădit şi întreține în acestea atît cunoaşterea binelui (în ultimă instanță a lui Dumnezeu), cît şi mişcarea spre El. Rațiunea ipostatică divină este considerată prin aceasta ca implicînd în ea totodată Binele şi Puterea.

pentru faptul de a fi zis că filosofia cea după Dumnezeu se dobîndeşte de cei ce se exercită în ea numai prin raţiune şi contemplaţie, fără făptuire. Dimpotrivă, socotesc că el arată limpede că judecata şi lucrarea lor adevărată îndreptată spre lucruri — pe care singură îndrăznesc eu să o definesc ca adevărata filosofie atotdeplină — se împlineşte prin făptuire. Aceasta se vede chiar din declaraţia lui că ea se dobîndeşte prin raţiune şi contemplaţie. Căci raţiunea este unită numaidecît cu făptuirea şi judecata cu privire la făptuire se cuprinde în contemplaţie. Pentru că propriu raţiunii este să reglementeze mişcarea trupului, reţinînd-o cu pricepere, prin raţionamentul cel drept, ca printr-un frîu, de la pornirea ei spre ceea ce nu se cuvine. Iar propriu contemplaţiei este să hotărască alegerea cuminte a celor bine cugetate şi buna judecată ce arată, prin cunoştinţa adevărată, adevărul însuşi, ca pe o lumină atot&trălucitoare. Prin amîndouă acestea se creează şi se păzeşte toată virtutea iubitoare de înţelepciune (filosofică) şi ele o şi arată pe aceasta prin trup, dar nu toată (căci nu încape în trup, fiind o pecete a puterii dumnezeieşti), ci numai unele din umbrele celor ce sînt proprii ei [82] Şi aceasta, nu pentru ea însăşi, ci ca să vie cei goi de harul ei la imitarea vieţuirii deiforme a bărbaţilor iubitori de Dumnezeu, ca prin împărtăşirea de bine să lepede şi ei urîciunea păcatului şi să intre în ceata celor vrednici de Dumnezeu ; sau ca cei ce sînt în nevoie să dobîndească un ajutor de la cei ce-1 pot da, pentru ca primind dispoziţia celor virtuoşi, cea ascunsă în adîncul sufletului, arătată prin trup în făptuire, să laude atît providenţa lui Dumnezeu, care se face tuturor toate şi e prezentă tuturor prin toate, cît şi pe aceea. Căci dacă n-ar fi nimeni care să aibă nevoie de o bună înrîurire sau care să trebuiască să se modeleze spre virtute prin pildă, n-ar fi absurd a zice că şi-ar ajunge fiecare sieşi, bucurîndu-se de harurile virtuţilor din suflet, fără dovedirea acestora prin scoaterea la arătare prin trup [83].

Deci cel ce a înțeles prin contemplație lucrurile, cu dreaptă credință, așa cum sînt, și prin judecată rațională a definit rațiunea lor în mod chibzuit și drept și-și păstrează judecata neabătută, mai bine-zis, pe sine, judecății, are în sine concentrată toată virtutea, nemaimișeîn-du-se spre nimic altceva după ce a cunoscut adevărul [84]. El le-a trecut pe toate cu sîirguință, nemaifăcînd nici o pomenire de cele ce sînt și se zic ale trupului și lumii, avînd în lăuntru, cuprinsă în rațiune, făptuirea fără luptă, deoarece intelectul și-a adunat cele mai puternice rațiuni nepasionale, prin care este și se susține toată virtutea și cunoștința, ca unele ce sînt puteri ale sufletului rațional, care pentru a exista nu au nevoie nicidecum de trup, dar pentru a se arăta nu refuză a se folosi de el la vremea potrivită, pentru pricinile spuse [85]. Căci se spune că de intelect tin, în special, înțelesurile celor inteligibile, virtuțile, științele, rațiunile meșteșugurilor, alegerea sfatului ; iar în general, judecățile, consimțirile, certările, pornirile. Și unele dintre ele sînt proprii numai

83. în acest pasagiu, sfîntul Maxim indică un nou rost al trupului. Dacă sufletul ar fi lipsit de trup, ar avea numai o dispoziție virtuoasă, sau s-ar bucura de harurile virtuților din sine însuși, dar n-ar arăta această dispoziție în afară pentru ca să ia și alții pildă pentru o viață virtuoasă. Prin trup virtuțile încetează să fie pur individuale, căpătînd un caracter și o eficiență socială. Prin aceasta Dumnezeu însuși, din a Cărui rațiune și putere ia ființă și se susține virtutea, lucrează prin toți pentru toți. Virtutea este rațiunea dreaptă care grăiește tuturor cu eficacitatea tutur* r. Vieţuirea virtuoasă este o vieţuire deiformă, o imitare a lui Dumnezeu, avînd în ea puterea lui Dumnezeu. Mai mult, prin virtutea unora lucrează Dumnezeu asupra altora, sau le grăiește eficient cuvîntul Său, conducîndu-i în dezvoltarea lor pe linia rațiunii adevărate.

84. Rațiunea cunoscătoare lucrează la definirea rațiunii constitutive (ontologice) a lucrurilor, contemplația le înțelege, adică le vede în legătura lor cu Dumnezeu și în scopul lor. Rațiunea ca funcție cognitivă a sufletului uman stă într-o legătură cu țesătura de rațiuni constitutive ale lucrurilor, avînd misiunea să le definească și să le adune în sine în mod conștient, dar și să dirijeze mișcarea lor și a subiectului uman asupra lor conform cu natura lor, spre Dumnezeu. Prin aceasta ființa noastră devine virtuoasă. Rațiunea cognitivă e ca un subiect virtual al țesăturii raționale a lucrurilor, avînd să devină din virtual tot mai actual, progresînd în asemănarea cu Logosul divin. Logosul divin, creînd lumea ca o țesătură consistentă de rațiuni plasticizate, dar și ca un chip complex al rațiunilor Sale, a creat implicit și subiectul sau ipostasul lor cognitiv, ca un chip al Său ca subiect. Acesta apare în existență după ce lucrurile sînt create; și, odată cu el, trupul, ca o punte între el și ele. Apare așadar conștiința în pruncul născut. Apoi prin dirijarea de către rațiunea cognitivă umană a rațiunii constitutive a naturii proprii și implicit a rațiunilor lucrurilor va actualiza legătura sa cu lucrurile după asemănarea legăturii Logosului cu rațiunile Sale. Prin aceasta va ocaziona totodată Logosului însuși impropierea prin subiectul uman a lucrurilor, cînd subiectul uman va actualiza legătura sa cu lucrurile conform rațiunilor lor ca chipuri ale rațiunilor divine. Prin aceasta omul se unește tot mai mult cu adevărul sau cu Logosul divin, și Logosul divin își însușește modul omenesc în care omul adună în sine rațiunile lucrurilor. E un nou sens în care Logosul Se înomenește și omul se îndumnezeiește.

85. Sfîntul Maxim înfățișează aci caracterul paradoxal al virtufilor: pe de o parte ele reprezintă o eliberare a noastră de servitutea trupului și a lumii, pe de alta, o folosire a trupului și a lumii pentru manifestarea virtuților. E un triumf al libertății

contemplației cu mintea ; altele, ale puterii prin care rațiunea își procură știința [86]. Iar dacă sfinții și-au păstrat viața lor apărată prin acestea, pe drept cuvînt acest fericit bărbat a indicat în mod cuprinzător, prin rațiune și contemplație, toate rațiunile virtuții și contemplației concentrate în sfinți, prin care, apropiindu-se cu înțelegerea de Dumnezeu într-o contemplație cunoscătoare, și-au întipărit cu chibzuință în chip rațional prin virtuți forma dumnezeiască. El a socotit că nu e necesar să numească făptuirea trupească, cunoscînd că ea nu e pricina virtuții, ci o manifestă, fiind numai slujitoarea înțelesurilor și gîndurilor dumnezeiești [87].

Ca să facă vădit ceea ce s-a spus şi în alt mod, spun cei ce se ocupă în chip amănunţit cu raţiunile lucrurilor noastre că partea raţională a sufletului e pe de o parte contemplativă, pe de alta, activă ; contemplativă e prin minte, cunoscînd cum sînt lucrurile, iar activă, prin chibzuinţă, care hotărăşte raţiunea dreaptă a celor ce sînt de făcut. Şi latura contemplativă o numesc minte, iar cea activă, raţiune ; cea dinţii, înţelepciune, cea de a doua, prudenţă. Iar dacă aceasta e adevărat, învăţătorul a numit, cum se cuvine, fapta prin cauză, nu raţiunea prin manifestarea ei materială, indicînd deprinderea care nu are nimic contrar. Căci contemplativul stăruie în adevăruri, în chip raţional şi cunoscător, nu prin luptă şi strădanie, şi afară de ele nu primeşte să vadă altceva din pricina plăcerii faţă de adevăruri [88].

spiritului în trup. Trupul devine un mediu al libertăţii depline a spiritului. Noi ajungem la această stare cînd ne-am însuşit raţiunile nepasionale ale lucrurilor sau, cum spune sfîntul Maxim altădată, sensurile pure ale lucrurilor, neamestecate cu patima ; sensul pur al femeii, neamestecînd în el pofta noastră trupească; sensul pur al aurului, curăţit de lăcomia noastră de a-1 poseda (*Capete despre dragoste,* III, 43—44). Acestea sînt raţiuni puternice şi adînci; nu se lasă întunecate de pasiunile noastre, dar nu ne lasă nici pe noi stăpîniţi de patimi. Ele devin puterile sufletului raţiona], sau sufletul raţional se descoperă şi se întăreşte pe sine prin descoperirea lor.

Constatăm din nou cît de mult vede sfîntul Maxim implicată puterea în raţiunea cognitivă şi în raţiunile constitutive ale fiinţei noastre şi ale lucrurilor, iar pe de altă parte, cît de mult uneşte raţiunile constitutive amintite cu raţiunea cognitivă umană, considerîndu-le puteri ale ei.

86. Prin intelect sfîntul Maxim înţelege toată partea superioară a sufletului : contemplaţia, raţiunea, voinţa. Toate actele de cunoaştere teoretică şi spirituală, de cunoaştere şi organizare practică, de decizii ale voinţei, ţin de ea. Contemplaţia le are pe unele din ele, iar raţiunea are în special puterea cunoaşterii discursive şi ştiinţifice sau analitice.

87. Dacă raţiunile lucrurilor devin puteri ale raţiunii actualizate în virtuţi şi dacă sensurile lor profunde devin puteri ale contemplaţiei şi contemplaţia astfel lărgită şi adîncită se apropie cu înţelegerea de Dumnezeu, iar raţiunea primeşte prin raţiunile lucrurilor asimilate şi actualizate în virtuţi întipărirea Logosului divin, cu drept cuvînt sfîntul Grigorie Teologul n-ar mai trebui să amintească în mod explicit de făptuirea virtuţilor prin trup. Căci aceasta nu e cauza virtuţilor, ci numai manifestarea şi slujitoarea înţelesurilor şi raţiunilor dumnezeieşti. Prin aceasta sfîntul Maxim absolvă pe sfîntul Grigorie de aparenţa de origenism.

Iar dacă trebuie să facem lucrul acesta şi în altfel mai clar, cei ce s-au exercitat în raţiunile desăvîrşirii prin virtute zic iarăşi că cei ce nu s-au curăţit de alipirea la cele din afară prin afecţiune se ocupă încă cu făptuirea, judecata lor despre lucruri fiind încă amestecată, şi sînt schimbăcioşi, ca unii ce nu au lepădat afecţiunea faţă de cele schimbăcioase. Dar cei ce pentru culmea la care au ajuns s-au apropiat de Dumnezeu prin afecţiune şi şi-au rodit prin înţelegerea Lui fericirea, fiind întorşi numai spre ei înşişi şi spre Dumnezeu, prin faptul că au rupt sincer lanţurile afecţiunii trupeşti, s-au înstrăinat cu totul de cele ale făptuirii şi de cele din afară şi s-au familiarizat cu contemplaţia şi cu Dumnezeu. De aceea ei rămîn neschimbăcioşi, nemaiavînd afecţiunea faţă de cele externe, datorită căreia cel stăpînit de ele prin afecţiune se schimbă cu necesitate împotriva firii împreună cu cele externe ce se schimbă prin fire [89]. Dar ştiind că cel ce voieşte să se elibereze de pătimirea trupească are nevoie de cea mai mare putere spre lepădaarea ei, învăţătorul zice : «Deci oricui i s-a întîmplat ca, străbătînd prin raţiune şi contemplaţie materia şi trupul acesta — fie că trebuie să i se spună nour, fie acoperă-mînt — să fie cu Dumnezeu» şi cele următoare.

11. Cum e *trupul «nour» şi «acoperâmînt».*

Dar de ce numeşte învăţătorul trupul nour şi acoperământ ? Fiindcă ştie că toată mintea omenească, rătăcind şi abătîndu-se de la mişcarea cea după fire, se mişcă spre patimi şi simţuri şi spre cele supuse simţurilor, neavînd unde să se mişte în altă parte, odată ce s-a abătut de la mişcarea care o duce în chip firesc către Dumnezeu[90]. Şi a despărţit trupul în patimă şi lucrarea simţurilor, arătîndu-le pe amîndouă acestea, prin

88. Sfîntul Maxim, amintind că unii numesc partea superioară a sufletului partea raţională, ■atribuindu-i acesteia două funcţiuni : una contemplativă şi alta practică sau activă, socoteşte că prin cea dintîi cunoaşte cu mintea cum sînt lucrurile, iar prin cea de a doua hotărăşte cu chibzuinţă raţiunea dreaptă a ceea ce trebuie făcut cu ele. Pe cea dintîi aceia o numesc minte, iar pe cea de a doua, raţiunea în sens strîns ; sau, pe cea dintîi, înţelepciune ; iar pe cea de a doua, prudenţă. Această terminologie ne arată şi ea că sfîntul Grigorie a avut dreptate să considere raţiunea şi contemplaţia ca mijloace de înălţare spre Dumnezeu, căci prin raţiune şi contemplaţie a indicat ca prin cauză făptuirea. Prin ele contemplativul stăruie în adevăruri, plăcerea faţă de ele nedîndu-i ocazia să fie atras de lucruri şi să lupte ca să se desprindă de atracţia lor.

89. Sfîntul Maxim aplică aci cunoscuta împărţire a urcuşului spiritual în faza practică şi în faza contemplativă. Cei aflaţi în faza practică sînt încă schimbăcioşi, ca unii ce nu au lepădat cu totul afecţiunea faţa de lucrurile şi simţirile schimbă-cioase. Dimpotrivă, cei aflaţi în faza contemplativă, fiind cufundaţi cu totul în cunoaşterea raţiunilor lor, a spiritului propriu şi al lui Dumnezeu, au devenit neclintiţi în această stare, nemaiavînd vreo afecţiune faţă de împrejurările schimbăcioase din afară. Omul devine schimbăcios contrar spiritului său, asemenea materiei schimbăcioase prin fire, cînd este prea alipit de aceasta. Se cere să se străbată numai trupul - *acesta»* supus patimilor, nu trupul *în general.*

90. Mereu afirmă sfîntul Maxim că mişcarea spre Dumnezeu a sufletului e mişcarea cea după fire. Ea e altceva decît schimbarea contrară firii lui.

numirea de nour şi acoperământ, ca fiind ale trupului însufleţit. Căci nour este, pentru partea conducătoare a sufletului[91], patima trupească ce o întunecă, şi acoperământ este înşelăciunea senzaţiilor care leagă sufletul de suprafeţele lucrurilor sensibile şi împiedică trecerea lui la cele inteligibile- Prin acestea, uitînd de bunătăţile naturale [92], îşi întoarce spre lucrurile sensibile toată lucrarea sa, născocind prin acestea mînii, pofte şi plăceri necuvenite [93].

12. *Cum se naşte plăcerea.*

Căci toată plăcerea pentru cele oprite se naşte ditatr-o pasiune faţă de ceva sensibil, prin mijlocirea lucrării simţurilor. Fiindcă plăcerea nu este altceva decît o formă a senzaţiei modelate în organul simţului prin vreun lucru sensibil, sau un mod al lucrării simţurilor determinat de o poftă neraţională. Căci pofta adăugată la senzaţie se transformă în plăcere, imprimînd senzaţiei o formă, şi senzaţia mişcată de poftă naşte plăcerea cînd atinge lucrul sensibil[94]. Cunoscînd deci sfinţii că sufletul mişcîndu-se, prin mijlocirea trupului, contrar firii, spre cele sensibile, îmbracă o formă pămîntească, au înţeles că e mai bine ca prin mijlocirea sufletului ce se mişcă potrivit firii spre Dumnezeu să-şi apropie după cuviinţă şi trupul de Dumnezeu, înfrumuseţîndu-l prin deprinderea în virtuţi, atît cît se poate, cu înfăţişări dumnezeieşti[95].

13. *Cum şi cîte sînt mişcările sufletului.*

Luminaţi de har, sfinţii au cunoscut că sufletul are trei mişcări generale, adunate

91. E vorba de minte.

92. Bunătăţile dumnezeieşti sînt «bunătăţile naturale» ale sufletului. Viaţa cu Dumnezeu nu e o viaţă suprapusă naturii umane, oi viaţa cerută de aceasta.

93. KaTaaTpE<pet înseamnă o întoarcere nefirească, o răsturnare (d. ex. se întoarce căruţa cu roţile în sus); de aceea e şi o alterare, o distrugere. Sufletul întorcîndu-şi, contrar firii, toată lucrarea spre cele sensibile, o răstoarnă pe aceasta, o desfigurează, născocind mînii, fapte şi plăceri nefireşti. Acestea se produc prin forme alterate şi violente ale mişcării. Desfigurarea aceasta a firii nu se opune afirmării sfîntului Maxim că firea persistă în orice împrejurare, căci şi o fire alterată tot fire omenească rămîne.

94. De la senzaţie, ca pură lucrare perceptivă, pînă la plăcere, nu e decît un pas. Căci după prima definiţie, plăcerea nu e decît o formă a senzaţiei, a percepţiei cu simţurile, căreia un lucru perceput îi dă prin patimă o formă persistentă. Plăcerea gustării nu e decît o gustare, căreia un lucru gustat cu patimă îi dă o formă întărită, o calitate anumită, pe care acel lucru o «modelează» într-un anumit fel.

A doua definiţie a plăcerii nu diferă mult de cea dintîi. După aceasta, plăcerea e un mod al senzaţiei la care s-a adăugat o poftă, ceea ce e cam acelaşi lucru cu : o formă a senzaţiei însoţită de patimă. Elementul nou care intervine în această definiţie e precizarea patimei ca poftă. Plăcerea e un mod al senzaţiei (al lucrării simţurilor), determinată de o poftă iraţională.

Rezumînd, plăcerea se produce astfel: un lucru perceput prin senzaţie produce poftă; pofta mişcă senzaţia spre lucrul respectiv; cînd lucrul respectiv este atins, se naşte plăcerea.

95. Aşa cum sufletul ia un chip pămîntesc mişcîndu-se prin mijlocirea trupului, sau prin senzaţii pătimaşe, spre cele din afară, tot aşa trupul, fiind mişcat prin mijlocirea sufletului spre Dumnezeu, prin virtuţile săvîrşite prin el, se face străveziu pentru Dumnezeu. Prin plăcerea mijlocită de trup se imprimă pămîntescul în suflet, prin virtuţile mijlocite trupului de suflet se imprimă în trup spiritualitatea divină.

96. Cei progresaţi duhovniceşte observă în ei trei mişcări ale sufletului: una săvîrşită prin minte; alta, prin raţiune ; a treia, prin simţire. Dar în ei, acestea sînt concentrate într-una. Căci mişcarea prin simţire a fost încadrată în mişcarea prin raţiune şi aceasta, în mişcarea prin minte. Bazată pe ultimele două, mintea se ridică la cunoaşterea superioară de Dumnezeu. Mişcarea minţii e o cunoaştere indefinibilă, mai presus de cunoaştere, care poate fi numită şi necunoaştere sau apofatică. Căci mintea, mişcîndu-se în jurul iui Dumnezeu, renunţă de a-L defini prin atribute împrumutate de la celelalte, avînd o experienţă intensă şi simplă a Celui ce e mai presus de toate cele create. Totuşi sfîntul Maxim numeşte mişcare şi această experiere indefinibilă a lui Dumnezeu.

Mişcarea prin raţiune defineşte pe Dumnezeu cel necunoscut în calitate de cauză. în mişcarea aceasta sufletul îşi face evidente sie-şi printr-o cunoaştere ştiinţifică raţiunile Celui cunoscut numai în calitatea de cauză. Ele sînt în suflet cum e lumina în ochi şi aerul în plămîni. Sufletul şi lumea au raţiunile acestea în mod solidar; ele acţionează asupra lui modelîndu-l şi ducîndu-l la virtuţi.

Dar deşi ele modelează sufletul, sau sufletul se mişcă în baza lor în mod firesc spre cunoaşterea lui Dumnezeu, totuşi sufletul trebuie să facă uz şi de voinţă pentru ca printr-o lucrare urmărită cu ştiinţă să şi le impună sie şi să actualizeze deplin şi în mod sănătos acţiunea lor formatoare, prin virtuţi. Prin acestea întipăreşte în sine modelul dumnezeiesc.

97. Se descrie modul în care sfinţii au ridicat lucrarea simţurilor prin raţiune la intuiţia înţelesurilor duhovniceşti ale celor sensibile prin minte şi le-au unificat într-un tot unitar cu raţiunile tuturor celor existente. întrucît raţiunea a pus în lucrare în virtuţi aceste raţiuni, ea însăşi a devenit o prudenţă unitară imprimată în toată fiinţa sfîntului. Fiinţa sa imprimată de această prudenţă a dobîndit capacitatea

într-una : cea după minte, cea după raţiune, ©ea după simţire. Cea dinţii e simplă şi cu neputinţă de tîleuit; prin aceasta, sufletul mişcîndu-se în chip neînţeles, în jurul lui Dumnezeu, nu-L cunoaşte în nici un fel, din nimic din cele create, pentru faptul că întrece toate. A doua determină după cauză pe Cel necunoscut; prin aceasta sufletul, mişcîndu-se în chip firesc, îşi adună prin lucrare ca pe o ştiinţă toate raţiunile naturale ale Celui cunoscut numai după cauză, raţiuni ce acţionează asupra lui ca nişte puteri modelatoare. Iar a treia e compusă ; prin ea sufletul, atingînd cele din afară, adună la sine, ca din nişte simboluri, raţiunile celor văzute [96]. Prin acestea ei au străbătut cu măreţie, folosind modul adevărat şi lipsit de greşeală al mişcării celei după fire, veacul de faţă al ostenelilor. Simţirea, care a reţinut numai raţiunile duhovniceşti ale celor sensibile, au ridicat-o simplu, prin mijlocirea raţiunii, la minte ; raţiunea, care a adunat raţiunile lucrurilor, au unit-o, printr-o chibzuială unică, simplă şi neîmpărţită, cu mintea; iar mintea, care **s**-a izbăvit prin purificare de mişcarea în jurul tuturor lucrurilor, ba s-a odihnit chiar şi de lucrarea firească din ea **(cpuotx**-îjs **svap^eia?),** au adus-o lui Dumnezeu. Adunîndu-se astfel în întregime la Dumnezeu, s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh, purtînd, pe cît este cu putinţă oamenilor, întregul chip al Celui ceresc şi atrăgînd aşa de mult în ei înfăţişarea dumnezeiască, pe cît de mult erau atraşi ei, s-au unit cu Dumnezeu, dacă este îngăduit să se spună astfel[97]. Căci se

zice că Dumnezeu şi omul îşi sînt unul altuia modele [98]. Şi aşa de mult S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cît de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine, lui Dumnezeu; şi aşa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaştere, pe cît de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți [99].

Datorită acestei filosofii aflătoare în raţiune şi contemplaţie, prin care se înnobilează

unei intuiții şi experieri simple a lui Dumnezeu prin minte, după ce aceasta s-a purificat de orice preocupare de cunoaştere a lucrurilor, ba chiar de preocuparea cunoaşterii de sine. Dar intuiția sau, experiența aceasta este în acelaşi timp o unire cu Dumnezeu; prin ei se străvede Dumnezeu, căci au realizat unirea cu El şi L-au făcut arătat prin virtuți.

98. Dumnezeu este modelul al cărui chip s-a făcut omul devenit sfînt; iar omul devenit sfînt este modelul după care S-a înomenit Dumnezeu.

Ideea că Dumnezeu şi omul îşi sînt modele reciproce a făcut pe S. Bulgacov şi N. Berdiaev să spună că omul este un dumnezeu creat, iar dumnezeirea este umanitatea eternă. Expresia că Dumnezeu e arhetipul, modelul, paradigma omului e obişnuită. Dar expresia că omul e o paradigmă a lui Dumnezeu sună deosebit de îndrăzneț. Expresia aceasta nu e numai o tautologie a celei dintîi, căci atunci n-ar fi fost repetată. Omul e un model al lui Dumnezeu nu numai întrucît e chip al Lui, deci întrucît arată că Dumnezeu are ceva asemănător omului, ci, după explicarea ce-o dă sfîntul Maxim în continuare, ea are un înțeles simetric cu prima. Dumnezeu Se face asemenea omului, Se face om, imitînd pe om, dar pe omul fără de păcat, luînd pe om ca model, precum omul depăşind păcatul prin virtute se face dumnezeu, luînd de model pe Dumnezeu. Aceasta arată că e o posibilitate în Dumnezeu de a Se face om, din iubire de oameni, şi păstrînd această iubire, precum e o posibilitate în om de a se face Dumnezeu prin har, din iubire, deci prin virtute. E o capacitate a lui Dumnezeu pentru înomenire şi o capacitate a omului pentru îndumnezeire. Desigur, pentru că Dumnezeu are o capacitate de a Se face om, are şi omul o capacitate de a se face dumnezeu. Nu numai omul se înalță, ci şi Dumnezeu Se coboară la om. Binswanger şi Vîşeslavțev au vorbit de o primire a chipului celui iubit în cel ce iubeşte.

99. Vezi aceasta şi în ca-p. 7, P.G. 91, 1084. Dumnezeu Se face om omului, în sensul că numai aşa Se face accesibil omului, vine în maximă apropiere de om. Iar omul se face îndumnezeit lui Dumnezeu pentru că numai aşa ajunge şi el în maximă apropiere de Dumnezeu. Precum iubirea lui Dumnezeu de om produce înomenirea Lui ca maximă apropiere de om, aşa iubirea omului de Dumnezeu produce îndumnezeirea omului ca maximă apropiere a lui de Dumnezeu. Dar numai pentru că Dumnezeu Se face omului om adevărat, fără de păcat, venind în umanitate, se îndumnezeieşte omul şi numai pentru că omul se poate îndumnezei, Dumnezeu Se înomeneşte. Cînd spunem aceasta nu ne gîndim numai la inomenirea lui Dumnezeu şi îndumnezeirea omului în persoana lui Hristos, ci la inomenirea şi îndumnezeirea ce se poate realiza cu fiecare, în relația de comuniune cu Dumnezeu, pornind de la Hristos. Se produce o trecere de la unul la altul, ca între vasele comunicante. Aici se precizează modul îndumnezeirii şi înomenirii, afirmat înainte.

Omul e îndumnezeit sau ridicat la îndumnezeire prin răpirea minții lui la o cunoaştere a lui Dumnezeu (rcpoc to fvioaxov, în traducerea latină din Migne e «la necunoaştere», *ad incognitum*), iar Dumnezeu Se face om prin virtuțile acestuia. Omul virtuos dă un chip văzut lui Dumnezeu, virtuțile sînt trăsăturile văzute ale lui Dumnezeu. Iar în contemplație omul se umple de lumina lui Dumnezeu, care se proiectează asupra lui îndumnezeindu-1. E de observat că, pe cînd arătarea lui Dumnezeu prin virtuți e dată ca o operă a omului, pentru că reprezintă aportul lui în colaborarea cu harul, cunoaşterea directă a lui Dumnezeu e prezentată ca un rod al răpirii omului de către Dumnezeu, ca un act al lui Dumnezeu. Dar este o proporție între virtuți şi cunoaşterea lui Dumnezeu răsărită din ele şi invers, între Inomenirea lui Dumnezeu şi îndumnezeirea omului. Cît de intens Se arată Dumnezeu prin virtuțile omului, atît de intens e îndumnezeit omul. Fără efortul prealabil al omului de dobîndire a virtuților sau de înomenire a lui Dumnezeu, nu poate avea loc răpirea lui la cunoaşterea deplină şi la experierea lui Dumnezeu. Din nou e afirmată valoarea mişcării umane, chiar a aceleia prin simțuri, chiar a aceleia care se manifestă în faptele bune săvîrşite prin trup.

în mod necesar şi firea trupului, sfinții, fiind răniți în chip neînşelător de dragostea lui Dumnezeu, au venit la Dumnezeu cu vrednicie prin semnele naturale ale celor

dumnezeieşti imprimate în ei, străbătînd vitejeşte prin trup şi lume. Căci văzîndu-le pe acestea cuprinse una în alta, lumea în trup prin natură, trupul în lume prin simţire, şi fiecare din ele, supusă celeilalte prin comunicarea de la una la alta, a proprietăţii fiecăreia ; apoi văzînd că nici una din ele, prin raţiunea proprie, nu e liberă de mărginire, au socotit lucru ruşinos să lase nemurirea să se piardă şi mişcarea neîncetată a sufletului să se altereze şi să se mărginească împreună cu cele muritoare şi ţărmurite. De aceea s-au legat pe ei, în chip cu neputinţă de dezlegat, numai de Dumnezeu cel nemuritor şi mai presus de toată nemărginirea, necedînd nicidecum atracţiilor lumii şi trupului. Iar aceasta este plinirea a toată virtutea şi cunoştinţa, ba socotesc şi ţinta finală [10]°.

Şi chiar dacă sfinţii au fost mişcaţi uneori spre vederea lucrurilor, n-au fost mişcaţi să le privească şi să le cunoască în mod principal pe acelea însele, în chip material, ca noi, ci ca să laude în chip felurit pe Dumnezeu, Care este şi Se arată prin toate şi în toate, şi să-şi adune lor multă putere de minunare şi pricină de slavoslovie [101]. Căci primind de la Dumnezeu un suflet care are minte, raţiune şi simţire — adică, pe lîngă simţirea înţelegătoare, şi pe aceasta sensibilă, precum pe lîngă raţiunea lăuntrică şi pe cea rostită,

100. Ajutaţi de semnele naturale ale însuşirilor dumnezeieşti, adică de virtuţi, şi fiind răniţi prin fire de dragostea lui Dumnezeu, s-au ridicat la Dumnezeu, străbătînd vitejeşte prin trup şi lume. Acestea de altfel se cuprind una în alta. Lumea se cuprinde în trup şi cuprinde trupul prin natura ei, trupul cuprinde lumea şi se simte cuprins în lume prin lucrarea simţurilor. Lumea şi trupul sînt împletite. De aceea sfinţii, văzînd că a se ocupa numai de trup înseamnă a rămîne lipiţi de lume, apoi văzînd că atît trupul cît şi lumea sînt prin fire mărginite, au socotit lucru ruşinos să-şi lase mişcarea neîncetată a sufletului repetîndu-se în cadrul celor mărginite, iar nemurirea, pierdută în cele stricăcioase. Căci aceasta corupe nemurirea însăşi în mişcarea dornică să treacă mereu la altele însetate în ultimă instanţă de un obiectiv inalterabil şi infinit. Sufletul oboseşte de o mişcare care nu are un obiectiv corespunzător cerinţei ei, de necorespondenţă între setea infinită a mişcării şi obiectivele ei finite ; iar capacitatea de nemurire a suiletului trebuie să aibă de asemenea un obiectiv comensurabil mişcării infinite a lui, corespunzătoare nemuririi. Căci nemurirea e dată nu ca o însuşire statică, ci ca bază pentru o mişcare infinită, satisfăcută numai de un obiectiv infinit care, prin nemurirea şi nemărginirea lui, satisface nemurirea sufletului şi trebuinţa lui de mişcare nesfîrşită. în această orientare fermă spre Dumnezeu cel netrecător, îmbinată cu necedarea la ispitele lumii şi ale trupului, trecătoare prin firea lor, stă plinirea virtuţii şi a cunoştinţei adevărate, care prin setea ei infinită îşi găseşte numai în Dumnezeu cel desăvîrşit şi netrecător norma şi conţinutul corespunzător. Dar aceasta nu înseamnă o dezlipire de trup, ci o înnobilare a trupului. Căci prin trup se manifestă virtutea.

101. Trupul şi lumea sînt biruite, dar nu părăsite, ci folosite pozitiv în acest urcuş, şi trupul, făcut părtaş şi el, nu numai pentru că prin el în legătura cu lumea se împlineşte virtutea, ci şi pentru că prin el, cei curaţi urcă spre cunoaşterea lui Dumnezeu. Căci ei încep să cunoască pe Dumnezeu din lucrurile văzute prin trup. Dar scopul acesta îl realizează întrucît nu se opresc în vederea lor la suprafaţa lucrurilor, ci trec la Dumnezeu, Care Se arată prin ele în bogăţia multiplă a gîndirii şi puterii Sale.

iar pe lîngă mintea înţelegătoare şi pe cea pătimitoare pe care o numesc unii şi capacitatea animalului de a primi chipuri, potrivit căreia şi celelalte animale se cunosc unele pe altele, ne cunosc pe noi şi locurile ce le-au străbătut; în legătură cu care stă simţirea, cum zic cei cunoscători în acestea, care e un organ de percepere a chipurilor — au socotit că lucrările acestora se cuvine să le închine nu lor înşişi, ci lui Dumnezeu care li le-a dat, pentru Care şi din Care sînt toate [102].

Căci ei au învăţat, pe cît este cu putinţă oamenilor, din privirea cu de-amănuntul a lucrurilor, că trei sînt scopurile generale spre care a făcut Dumnezeu toate ; căci pe noi ne-a adus la existenţă spre a fi, a fi bine, a fi pururea bine- Apoi au învăţat că cele două de la capete atîrnă numai de Dumnezeu în calitate de cauză, iar celălalt de la mijloc atîrnă şi de libera hotărîre şi mişcare a noastră, şi prin sine dă şi celor de la capete putinţa de a se numi în mod propriu ale omului; căci neexistînd el, numirea lor se goleşte de înţeles, neavînd acel «bine» unit cu ele.

învăţînd ei acestea, au înţeles că nu pot dobîndi şi păzi în ei altfel adevărul din cele de la

102. Sufletul are minte, raţiune şi simţire. Fiecare din acestea are o funcţie cognitivă îndoită. Simţirea are o funcţie înţelegătoare şi una sensibilă. Sfîntul Grigorie de Nyssa şi Diadoh al Foticeii au vorbit de o «simţire a minţii» (Diadoh, Cuvînl ascetic, cap. 31, 32, 36 etc). Aceasta e o simţire a prezenţei lui Dumnezeu sau a realităţilor spirituale. Sfîntul Maxim vorbeşte aci de o senzaţie înţelegătoare care sesizează şi întregul, producător de senzaţii. Raţiunea pe de o parte defineşte un lucru, pe de alta, îl exprimă. Produsul exprimat al raţiunii este cuvîntul exterior; produsul neexprimat este cuvîntul interior. De aceea grecii au acelaşi nume pentru raţiune şi cuvînt (Xofoc). In amîndouă sensurile logosul leagă creaturile, adică lucrurile şi persoanele. Mintea are o funcţie înţelegătoare, prin care sesizează în mod activ o realitate, şi alta pătimitoare, căreia i se impune o realitate fără nici o contribuţie activă a ei. Sfîntul Maxim socoteşte că această funcţie pasivă căreia i se impun realităţile concrete o au fără să o înţeleagă şi animalele. Căci şi acestea nu primesc numai senzaţii, ci şi întregurile care se constituie din înmănuncheri de senzaţii. Această funcţie pasivă a minţii stă în legătură cu lucrarea simţurilor, prin care funcţia pasivă a minţii sesizează imaginile.

Toate aceste funcţii sfinţii le-au dedicat lui Dumnezeu. De aceea sfîntul Grigorie Palama afirmă că pe Tabor sfinţii apostoli au sesizat cu ochii deschişi lumina dumnezeiască mai presus de fire (simţirea înţelegătoare). El declară : «Noi nu am învăţat că nepătimirea constă în mortificarea părţii pătimitoare, ci în mutarea ei de la cele mai rele, la cele mai bune». Liber de patimi este cel ce a lepădat obiceiurile rele şi s-a îmbogăţit în cele bune, cel care-i supune părţii cugetătoare a sufletului partea irascibilă şi poftitoare, care împreună formează partea pătimitoare, după cum cei pătimaşi îşi supun partea cugetătoare, celei pasionale. In poftă trebuie să implantăm iubirea, în partea irascibilă, răbdarea (*Cuvînt despre isihaşti, al doilea din cele posterioare. Despre rugăciune,* în Tou rpifopiou tlaXajjac *xâ* au^7pârâta, ed. P. Hristu, I, p. 526). Iar funcţia pătimitoare dedicată lui Dumnezeu experiază prezenţa lui Dumnezeu dincolo de orice efort de înţelegere. Deci, liberul arbitru şi de mişcarea noastră. Dar abia existenţa bună prin mişcarea noastră bună asigură veşnicia. Iar aceste două funcţii pot colabora nu numai în relaţiile lor cu lucrurile, ci şi cu Dumnezeu. Mintea sesizează existenţa bună prin libertate e implicată în darul iniţial al existenţei şi o susţine pe aceasta. Deci într-un fel prezenţa lui Dumnezeu, dincolo de orice efort, chiar atunci cînd această prezenţă se manifestă prin ceva văzut, binele e implicat în existenţa dăruită de Dumnezeu. Dar menţinerea şi consolidarea existenţei pentru veşnicie cum a fost lumina ce iradia din trupul Domnului pe Tabor.

103. Existenţa şi existenţa veşnică sînt exclusiv daruri ale lui Dumnezeu. Existenţa bună depinde însă de depinde de activarea binelui pus iniţial în ea, prin libertatea noastră. In mijloc se arată şi se consolidează ceea ce e în capete. Dacă nu se arată în mijloc binele, existenţa ca dar iniţial nu se mai menţine integral şi se ratează în relief a valorii trupului, care îşi are ultimul temei în învierea lui Hristos, e total contrară concepţiei origeniste, existenţa veşnică. Libertatea de la mijloc revelează şi menţine binele implicat în existenţă ca început şi asigură după care trupul nu are decît o funcţie provizorie, de pedeapsă pentru păcatul sufletului, săvîrşit în starea sa «preexistenţă».

Desigur, această ridicare a funcţiilor sufleteşti se produce prin lucrarea harului. Această punere din nou binele implicat în existenţa veşnică. Mijlocul sau mişcarea noastră liberă are o importanţă hotărîtoare pentru revelarea şi menţinerea darului de la început şi asigurarea celui de la sfîrşit. Viaţa pămînteasca capătă astfel un rol pozitiv uriaş în concepţia sfîntului Maxim. Ea creează oarecum binele nostru veşnic. «Binele» din capetele ei se menţine, se arată sau se asigură prin «binele» de la mijloc. Propriu-zis, de-abia prin «mişcarea spre Dumnezeu» din viaţa pămînteasca se revelează conţinuUl adevărat al existenţei ca bine dăruit iniţial şi se asigură şi se creează conţinutur ei de la sfîrşit ca bine etern. Viaţa pămînteasca dependentă de voia omului are cea mai decisivă importanţă. Importanţa pozitivă a mişcării pămînteşti, cînd e mişcare spre Dumnezeu, stă în aceea că de ea depinde binele nostru etern. (W. Pannenberg, *Der Gott der Hoilnung,* în voi. *Grundiragen SYStematischer Theolo-gie,* 1979, p. 387 urm.).

104. Aci existenţa eternă se numeşte existenţă adevărată, nume ce se dă de regulă lui Dumnezeu. Ea e deci pe de o parte împărtăşire de Dumnezeu, pe de alta, e ţinta spre care aspiră firea însăşi. întrucît se primeşte de la Dumnezeu, de unde s-a primit şi existenţa, e ca un adaos (npoa-csBev); dar întrucît firea însăşi îl duce pe om spre ea, în caz că foloseşte puterile ei în mod necontrar ei, ea nu e numtai un adaos exterior, ci un rezultat comun al darului dumnezeiesc şi al firii umane.

Vedem iarăşi legătura dintre bine şi existenţă. Cine lucrează bine în viaţă se consolidează în existenţă, adică în eternitatea ei, dar întrucît prin bine ea obişnuieşte să se mişte pururea spre Dumnezeu şi în jurul lui Dumnezeu, prin aceasta se împărtăşeşte din El veşnic de existenţa Lui. Dar mişcarea spre focarul veşniciei existenţei e mişcarea conformă firii sau raţiunii ei, care a primit tot de la Dumnezeu ca de la izvorul existenţei, odată cu aducerea ei în existenţă (to sfvai), **impulsul spre El ca focarul veşnjciei existente. Numai Cel ce a dat făpturii existenţa poate să-i dea şi eternitatea existenţei.**

Raţiunea are în acest pasagiu două sensuri: pe de o parte ea e temelia firii, pe de allta, un organ *de* cunoaştere. Cel ce lucrează bine sau se mişcă spre Dumnezeu lucrează conform cu raţiunea în amîndouă aceste sensuri ale ei. Raţiunea ca temelie a firii strigă, cere să se lucreze conform ei. Raţiunea ca organ de cunoaştere e o putere a sufletului care vede încotro tinde să se mişte firea şi aude strigarea prin care aceasta cere să fie condusă în direcţia conformă ei.

capete, ca produsul lui «a fi bine» care e implicat ca un mijloc în cele de la capete, decît prin neîncetata mişcare spre Dumnezeu [103]. Deci întdnzîndu-şi, împreună cu raţiunea cea după fire, puterea văzătoare a sufletului şi auzind în oarecare mod că nu trebuie să se folosească în chip contrar de lucrările naturale, ca urmare a stricăciunii ce şi-a pus pecetea în chip necesar pe puterile naturale prin modul relei întrebuinţări a lor, însăşi raţiunea cerînd aceasta, s-au învăţat să se lase duşi fără abatere, după raţiunea cea cuvenită a firii, spre Cauza ei, ca, de unde îl au simplu pe «a fi» **(xo slvat),** să primească cîndva, ca pe un adaos, şi pe «a fi cu adevărat» **(xo ovxtoc slvat)** [104]. Căci ce cîştig i-ar veni, şi-au spus poate cugetînd în ei înşişi, celui care, nefiindu-şi cauza sa în ceea ce priveşte existenţa, s-ar mişca spre sine însuşi sau spre altceva decît spre Dumnezeu, odată ce nu-şi poate adăuga sieşi de la sine sau de la altceva afară de Dumnezeu nimic la raţiunea existenţei ?[105] De aceea s-au învăţat ca mintea lor să cugete numai la Dumnezeu şi la virtuţile Lui şi să caute în chip necunoscut numai spre slava negrăită a fericirii Lui; raţiunea să li se facă tălmăcitoare şi lăudătoare a celor înţelese şi să stabilească în chip drept modurile care o unesc cu acelea ; iar simţirea, înnobilată prin raţiune, cunoscînd chipurile diferitelor puteri şi lucruri din univers, să vestească pe cît e cu putinţă sufletului, raţiunile din lucruri. Astfel, cîrmuind prin minte şi raţiune înţe-lepţeşte sufletul ca pe o corabie, au străbătut cu tălpi neudate calea fluidă şi nestatornică a vieţii, care poartă pe om mereu în altă direcţie şi inundă simţirea [106].

14. *Tîlcuirea duhovnicească a trecerii lui Moise prin mare.*

Poate aşa şi acel mare Moise, despărţind, sau, ca să zic mai bine, înlăturînd cu lovitura raţiunii atotputernice, al cărei simbol era poate toiagul, amăgirea celor sensibile, ca pe o mare, a oferit poporului ce se grăbea spre făgăduinţele dumnezeieşti pămîntul de dedesubt, întărit şi neclătinat. Prin aceasta a arătat că firea ce cade sub simţuri poate fi bine văzută şi cuprinsă de raţiunea dreaptă, şi uşor de călcat şi de străbătut de viaţa împodobită cu virtuţi, şi nici o primejdie nu se naşte pentru cei ce o străbat astfel din pornirea apelor despărţite ce se agită din amîndouă părţile şi care mai înainte o acopereau. Căci despărţirea apelor mării gîndite printr-o raţiune mai înaltă înseamnă

105. Mişcarea spre El, ca spre propria cauză, nu mai poate merge îndărăt, căoi aceasta ar însemna să se oprească din mişcare. Ea trebuie să meargă spre cauza sa ca spre ţinta finală, deci ca spre Cel ce are să-i dea veşnica existenţă. Corespunzător cu aceasta, mişcarea făpturii conştiente este ea însăşi o mişcare prin care se dezvoltă, prin care înaintează în mai multă existenţă. Dumnezeu a voit ca făptura să aibă şi ea o contribuţie la dobîndirea plusului etern şi infinit de existenţă din El. Făptura care s-ar mişca spre sine însăşi sau spre ceva mărginit nu ar înainta însă în existenţa eternă, căci sporul infinit în existenţă şi deci existenţa veşnică nu-i poate veni decît de la izvorul cel nemărginit al existenţei în toate gradele. Căci fiecare făptură are un sens sau o temelie specifică a existenţei. Dar plusul infinit şi etern nu le poate veni decît de la Dumnezeu, în Care sînt sensurile (Xofoi) tuturor făpturilor.

106. Mintea sfinţilor cugetă la Dumnezeu şi la virtuţile Lui şi intuieşte slava Lui. însuşirile lui Dumnezeu sînt virtuţi, pentru că sînt expresii ale Binelui şi ale puterii Lui spirituale. Sfinţii cugetă la ele, pentru a le imita. Slava lui Dumnezeu e nedespărţită de ele. Căutînd spre slava Lui, ei înşişi se împărtăşesc de ea, prin virtuţile lor, prin care imită pe Dumnezeu.

Raţiunea are aci sensul organului de exprimare şi de lăudare a celor înţelese de minte ; dar ea are şi funcţia de a stabili modurile de comportare prin care omul îşi însuşeşte virtuţile lui Dumnezeu şi ajunge la împărtăşirea de slava Lui. Raţiunile din lucruri sînt scoiase la iveală prin simţurile înnobilate sau purificate de raţiune. Raţiunile lucrurilor cunoscute cu ajutorul unei sensibilităţi purificate de pofte se manifestă în puterile şi lucrările din univers. în demersul lor nemijlocit Simţurile le sesizează pe acestea. Numai raţiunea activînd prin simţuri distinge raţiunile concretizate în puteri şi în lucrări şi în lucrurile pe care le înfăptuieşte prin puteri şi lucrări, sau care lucrează prin acele puteri şi lucrări asupra altor lucruri şi asupra persoanelor. Sfîntul Maxim Mărturisitorul arată prin aceasta că mintea şi raţiunea nu sînt despărţite de sensibilitatea care nu există fără trup. Sensibilitatea care are ca organ trupul îşi dovedeşte astfel importanţa ei pozitivă, contrar origenismului şi explicării origeniste a textului sfîntului Grigorie de Nazianz, din acest mare capitol.

desfacerea patimilor — ce se opun virtuților, prin lipsire şi prin covîrşire — din țesătura ce le leagă între ele, desfacere pe care o priciinuieşte rațiunea cînd le loveşte din inimă şi nu le îngăduie să se unească între ele în cei ce înaintează cu sîrguință spre Dumnezeu [107'].

15. Tîlcuhea duhovnicească a urcării lui Moise pe munte.

Tot astfel, urmînd lui Dumnezeu care-1 chema şi ridicîndu-se peste toate cele de aici, a intrat în întunericul unde era Dumnezeu, adică în viețuirea cea fără formă, nevăzută şi netrupească, cu mintea eliberată de orice legătură cu altceva afară de Dumnezeu [108]. Şi aflîndu-se în aceasta, pe cît era cu putință firii omeneşti să se învrednicească de ea, primeşte, ca pe o cunună vrednică de acea fericită urcare, cunoştința care depăşeşte (circumscrie) începutul (devenirea) timpului şi al firii, făcîndu-şi chip şi pildă a virtuților pe Dumnezeu însuşi. Şi modelîndu-se frumos după Acela, ca o scrisoare care păstrează imitația arhetipului, coboară de pe munte arătînd, însemnat pe fața sa, şi celorlalți semeni harul slavei de care s-a împărtăşit, oferindu-se şi înfățişîndu-se cu îm-belşugare ca unul ce s-a întipărit de chipul dumnezeiesc [109]. Şi se arată făcînd aceasta, prin faptul că istoriseşte poporului despre cele ce a văzut şi a auzit şi că lasă în scris tainele lui Dumnezeu celor de după el ca pe o zestre dată de Dumnezeu.

107. Sfîntul Maxim dă pe Moise ca exemplu al unui astfel de sfînt care desface prin rațiunea cunoscătoare, ca printr-un toiag, apele patimilor care leagă pe om de suprafața lucrurilor nestatornice, scoțînd la iveală terenul solid al rațiunilor lor constitutive prin care se poate înainta spre Dumnezeu, ca spre țara făgăduinței. Lucrurile sînt astfel de ape, cînd ne lipim de ele prin patimi, sau patimile se nasc ca nişte ape nestatornice, prin alipirea noastră de aceste lucruri. Cînd se face în noi arătată rațiunea, se descoperă în fața ei şi terenul solid al rațiunilor lucrurilor sau chipul pur lai lucrurilor, chiar prin simțurile stăpînite de rațiune.

Patimile se opun virtuților prin lipsire şi covîrşire, sau prin prăpăstiile şi umflările valurilor, adică prin lipsa de bărbăție şi de speranță, sau prin prea marea încredere în noi înşine, adică prin lipsa smereniei şi a cererii ajutorului lui Dumnezeu.

Patimile formează o astfel de mare curgătoare şi nesigură, cînd sînt întrețesute într-un tot care acoperă toată ființa noastră şi toată lumea văzută, cînd nu mai e în noi nici o forță neaservită lor, şi în lumea văzută, nici o parcelă de puritate, nici o cărare de teren solid prin oare să ne putem salva. De aceea, primul lucru pe care trebuie să-1 facem este să deznodăm nodurile prin care sînt legate patimile întreolaltă, să le singularizăm. Patima singularizată slăbeşte. De exemplu, lăcomia neîntreținută de desfrînare sau de mîndrie începe să slăbească.

108. Încă Aristotel a susținut că orice lucru cunoscut dă o formă minții. Dacă mintea se înalță la contemplarea lui Dumnezeu cel nemărginit, părăsind legătura cu orice lucru definit, ea nu se mai modelează după nici un chip definit, ci trăieşte simplu sentimentul prezenței infinite a lui Dumnezeu. Astfel, după sfîntul Maxim, întunericul divin are un caracter pozitiv, nu unul negativ, deşi e o viețuire în nevăzut şi netulburafă de simțirile trupului. O pildă de depăşire a formelor avem în comuniunea cu orice persoană.

109. Caracterul pozitiv al întunericului divin în care intră Moise (şi orice sfînt) il arată sfîntul Maxim şi prin afirmarea că în acel întuneric, sau în acea stare fără formă a minții, el primeşte cunoştința care depăşeşte timpul şi devenirea, sau uită de începutul firii şi nu mai are conştiința sfîrşitului ei. Tot o notă pozitivă a acestei stări este că în ea sufletul se întipăreşte, prin virtuți, de Dumnezeu însuşi, aflîndu-se in intimă comuniune cu El. Aceasta o putem înțelege dacă ținem seama de faptul că virtuțile sînt deprinderi contrare strîngerii egoiste în noi înşine ; ele sînt îmbrățişări generoase ale tuturor. Cine este mai prezent în toate şi mai susținător al tuturor

16. *Tîlcuirea duhovnicească a conducerii lui Iisus, a trecerii Iordanului şi a celei de a doua tăieri-împrejur, săvîrşită de el cu cuțite de piatră.*

Iisus, urmaşul lui Moise — ca să trec peste multe din cele istorisite despre el, din pricina mulţimii lor —, care primeşte poporul, povăţuit în multe chipuri spre buna credincioşie în pustie, după sfîrşitul lui Moise în munte, îl curăţeşte prin chipul ciudat al tăierii împrejur cu cuţite de piatră şi îi trece pe toţi, neudaţi, prin Iordanul uscat, cu chivotul dumnezeiesc înainte, indică pe Cuvîntul-Mîntuitor anunţat prin el ca chip. Acesta, după sfîrşitul literei poruncilor din lege, ce s-a întîmplat pe înălţimea înţelegeriilor, primeşte conducerea Israelului adevărat şi văzător-de-Dumnezeu, taie-împrejur toată întinăciunea sufletului şi trupului cu cuvîntul atotascuţit al credinţei în El, îl eliberează de toată ispitirea celor ce-l aţîţă la păcat şi îl trece peste firea curgătoare a timpului şi a celor în mişcare spre starea celor netrupeşti, avînd ridicată pe umerii virtuţilor cunoştinţa capabilă de tainele dumnezeieşti [n0].

17. *înţelesul duhovnicesc al Ierihonului şi al celor şapte înconjurări, al chivotului, al trîmbiţei şi al anatemei.*

Prăbuşind apoi prin şapte înconjurări şi tot atîtea trîmbiţări, împreunate cu strigarea tainică, cetatea Ierihonului, socotită ca fiind greu de cucerit, sau de necucerit, a indicat tainic pe Acelaşi Cuvînt al lui Dumnezeu ca biruitor al lumii şi desăvîrşitor al veacului prin minte şi raţiune, adică prin cunoştinţă şi virtuţi al căror tip erau chivotul şi trîmbiţele. Căci celor ce-I urmează Lui le arată veacul sensibil ca fiind uşor de cucerit şi de dărîmiat şi neavînd între bunătăţile lui nimic în stare să facă plăcere iubitorilor de cele dumnezeieşti, fiind împreunat cu moartea şi cu stricăciunea şi pricinuitor de mînie dumnezeiască [u1]. Aceasta o arată Ahar, fiul lui Charmi, adică gîndul turbulent şi iubitor

decît Dumnezeu ? In măsura în care nu ne mai strîngem în noi înşine, ci ne lărgim în Dumnezeu prin comuniunea cu El, adică în măsura în care nu ne mai îngustăm în forme definite, le îmbrăţişăm pe toate, după pilda lui Dumnezeu şi împreună cu El, adică dobîndim virtuţile. Se conciliază aci structurile iubirii cu infinitatea neîngustată de egoism în «forme» (Sf. Grigorie Palama, *Cuv. III triada post.*, Filoc. rom. VII, p. 340).

110. Cei ridicaţi ia înălţimea cunoaşterii de Dumnezeu prin trăire se află într-o stare asemănătoare îngerilor netrupeşti. Dar nu în sensul că ar fi lepădat trupurile, ci în sensul că trăiesc în trup cu curăţia îngerilor. Căci cunoştinţa tainelor dumnezeieşti o poartă pe umerii virtuţilor, adică pe umerii deprinderilor curăţiei şi iubirii de Dumnezeu şi de semeni, care nu se pot dobîndi decît prin trup şi se înscriu în trup. Ei s-au ridicat peste curgerea timpului ca unii care nu mai trăiesc nestatornicia curgătoare a timpului, ci rămîn statornici în Dumnezeu şi în virtuţi în tot cursul timpului. Ei dobîndesc această stare în Cuvîntul făcut om fără de păcat.

de materie, care, vrînd să-şi însuşească ceva din cele supuse simţurilor, îşi atrage, potrivit hotărîrii dumnezeieşti, acea moarte îngrozitoare pe care o pricinuieşte raţiunea, sufocînd în adîncul conştiinţei rele pe cel vrednic de o astfel de pedeapsă [112].

18. *înţelesul duhovnicesc al Tirului şi al regelui lui şi al cucererii lui.*

Apoi iarăşi se scrie : «lin vremea aceea a cucerit Asorul şi a omorît pe regele lui cu sabia şi a nimicit în ea toată suflarea; şi ea era mai înainte stăpînitoarea tuturor ţărilor» (Ios., 11, 10). Prim aceasta s-au indicat tainele al căror chip l-au arătat aceste cuvinte. Căci adevăratul Mîntuitor al nostru, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, biruitorul puterilor celor rele şi împărţitorul vredniciilor harului, a biruit în vremea întrupării Sale prin cruce

păcatul şi pe regele său, diavolul (căci odinioară stăpînea păcatul, împărăţind peste toţi). Prin aceasta a omorît cu cuvîntul puterii Lui şi a nimicit toată suflarea păcatului, adică patimile cele din noi şi gîndurile urîte şi rele legate de ele, ca păcatul, în cei ce sînt ai lui Hristos şi vieţuiesc după Hristos, să nu mai aibă nimic care să se mişte şi să trăiască asemenea unuia care trăieşte numai prin suflare [113].

19. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu*» (Ps. 18, 1).

Tot aşa David, cel după ei în timp, dar ca ei în duh, — ca să trec peste Judecătorii care au în viaţa lor multe taine — a auzit «cerurile povestind slava lui Dumnezeu şi tăria vestind facerea mîinilor Lui» (minunat lucru, avînd în vedere că în ele Făcătorul n-a pus suflet). Prin aceasta a primit în auzul minţii raţiunile (cuvintele) cunoştinţei de Dumnezeu (teologiei) de la cele neînsufleţite şi a învăţat, pe cît era cu putinţă oamenilor, din operă, modurile providenţei şi ale judecăţii, deşi n-a ajuns la raţiunile multiple în care se

1 1 1 . Iisus Hristos şi oricine urmează Lui biruieşte lumea, îi pune capăt, o duce Ia sfîrşit, dar totodată o împlineşte, o ridică la alt plan, împlinind aspiraţiile ei adevărate, ducînd-o prin cunoştere şi virtute la ţinta superioară pentru care a fost făcută, la sensul ei ce se descoperă deplin în Dumnezu, la actualizarea deplină a potentelor ei prin Dumnezeu. Rolul acordat de sfîntul Maxim virtuţii arată din nou importanţa ce o recunoaşte trupului. Dar prin alternarea raţiunii cu virtutea, sfîntul Maxim arată totodată că raţiunea umană implică în ea puterea modelatoare a trupului. Ierihonul e pe de o parte dărîmat, pe de alta, cucerit şi rezidit în altă formă. Dacă veacul sensibil e identificat cu alterarea şi cu moartea, el trebuie biruit şi părăsit. Dar dacă el implică şi eforturile pentru virtute şi pentru cunoaştere, el e împlinit în aspiraţiile lui esenţiale, fiind depăşit în aspectul lui coruptibil şi muritor. Alipirea de aspectul coruptibil şi muritor fiind una cu plăcerea, aceasta trebuie biruită.

112. Ios. 7, 24—-25. Ahar e ucis cu pietre într-o vale. Valea aceasta, care la sfîntul Maxim înseamnă adîncul conştiinţei chinuitoare, e asemenea unui abis fără fund şi fără ieşire pentru cel ce a păcătuit. El e lovit acolo ca de nişte pietre, de fel de fel de gînduri mustrătoare, de raţionamente drepte.

113. Sufletul fără har e mort.

ramifică în parte conducerea universului[114].

20. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Tatăl meu şi maica mea m-au părăsit*» (Ps. 26, 10).

Spunând iarăşi -.«Tatăl meu şi maica mea m-au părăsit, dar Domnul m-a luat», socotesc că a arătat în chip ascuns că celor ce doresc cele nestricăcioase le este necesară lepădarea şi fuga de legea naşterii şi a coruperii ce ţine de firea trupului din pricina căderii, potrivit căreia ne naştem şi ne constituim toţi, şi de lucrarea simţurilor care ne alăptează ca o maică. Prin această dorinţă lumea văzută e părăsită şi părăseşte, iar Domnul a primit şi primeşte ; şi înfiind prin legea duhovnicească a iubirii pe cei vrednici, şi El însuşi fiind adoptat ca Tată de cei vrednici, Se dă, prin virtute şi cunoştinţă, întreg pe Sine lor întregi, făcîndu-i, după asemănare, ca Cel bun.

Sau poate prin tată şi maică se indică legea scrisă şi slujirea trupească din ea, după a căror retragere răsare lumina legii duhovniceşti în inimile celor vrednici şi se dăruieşte libertatea de robia cea după trup [115].

21. *Înţelesul duhovnicesc al vederii lui Ilie în peştera din Horeb.*

La fel se întîmplă cu Ilie cel prea înțelept, după focul acela, după cutremur, după vîntul cel mare şi puternic ce despica munții, care soco

114. Sfîntul Maxim ne spune, în secțiunea 10, ce înțelege prin cunoaşterea lui Dumnezeu, a proniei şi a judecății Lui: prima o dobîndim prin luarea în considerare a substanței lucrurilor; a doua, prin căutarea la mişcarea unitară a universului- şi a treia, prin privirea distincției lucrurilor. Substanța lucrurilor ne face cunoscut pe Dumnezeu 'Creatorul, mişcarea unitară şi distincția lucrurilor, modurile în care Dumnezeu conduce lucrurile şi le menține distincte. Dar nimeni nu a ajuns la cunoaşterea tuturor rațiunilor mişcării unitare a lucrurilor menținute şi produse în mod distinct. Acesta e un proces continuu şi, în acelaşi timp, mereu înnoit. Dumnezeu urmăreşte prin aceasta pe de o parte un unic scop cu universul, pe de alta, nenumărate scopuri cu fiecare lucru în parte. Toate povestesc o unică slavă a lui Dumnezeu, dar reflec-tîndu-se în multiplicitatea lor şi sporindu-şi arătarea pe măsura dezvoltării universului. Universul se dovedeşte iarăşi avînd scopul pozitiv de a manifesta prin el, tot mai vădit, slava lui Dumnezeu. Aceasta e «trecerea» de la el la Dumnezeu.

115. Legea *(•toy.oz)* **naşterii şi coruperii e ca un fel de tată, iar sensibilitatea (ataOiṭaig), care alăptează pe cei astfel născuți, e ca un fel de mamă. Acest tată şi această mamă trebuie părăsiți, în sensul unei detaşări interioare de ele, nu în sensul desprinderii ontologice din ele. Nimeni nu poate ieşi din starea de corupere, dar o poate slăbi şi-i poate închide drumul la suflet, prin eliberarea de patimi. Lumea e părăsită de cei în care cresc dorințele după cele nestricăcioase ; şi ea însăşi îi părăseşte. Pe aceştia îi înfiază Domnul dîndu-le puterea să viețuiască prin legea dumnezeiască a iubirii mai presus de naşterea, coruperea şi moartea trupească. Şi ei înşişi 11 adoptă pe Domnul ca Tată. Căci Domnul însuşi Se dăruieşte acestora. Dar Se dăruieşte prin virtute şi cunoştință, prin cele două trepte ale lucrării Lui şi a celui ce crede în El. El însuşi Se imprimă în ei ca Tată sau îi primeşte în Sine ca fii. Locul plăcerii sensibile pentru cele văzute îl ia iubirea pentru Dumnezeu, iar locul legii naşterii şi coruperii materiale o ia legea naşterii duhovniceşti şi a înnoirii continue, care biruieşte timpul.**

tesc că sînt rîvna, discernământul şi credința hotărîtă şi plină de certitudine. Căci discernămîntul, scuturînd prin virtute ca printr-un cutremur deprinderea învârtoşată prin patimile ce se țin lanț, scoate din păcătoşenie ; rîvna, aprinzînd ca un foc pe cei ce o au, îi convinge să mişte cu ardoarea duhului pe cei fără dreapta credință; în sfîrşit, credința, ca

116. Toate cele trei: credința, «rîvna», discernămîntul sînt dovada stării de nepătimire la care a ajuns cineva, sau miijaacele prin care ajunge la această stare şi ajută şi pe alții să dasă de sub robia patimilor. In III Regi, 19, 1 1 —12, aceasta este ordinea. In credință e o putere; discernămîntul (dreapta socoteală) e nu numai o dreaptă judecată a faptelor şi a stărilor morale sau imorale, ci şi o putere de a alege ce trebuie făcut de fiecare dată, deci o mai mare putere; rîvna e o şi mai mare putere. Dar sfîntul Maxim le înfățişează într-o altă ordine, mai bine zis în două alte ordini, pentru că ele coexistă. Căci există nu numai o credință inițială, ci şi una interioară dreptei socoteli şi virtuți, care e mai puternică decît cea inițială. La fel e cu rîvna. Apoi există o dreaptă socoteală anterioară şi una posterioară. Sfîntul Maxim are in vedere un anumit înțeles al celor trei cînd le dă în ordinea următoare : discernămîntul e propriu celor ce s-au ridicat la starea de virtute, care prin virtute rupe da un cutremur înlănțuirea patimilor din ei şi îi ajută şi pe alții la aceasta ; el îi aprinde ca un foc spre rîvnă, să îndemne şi pe alții să facă aceasta; credința e puterea prin care cei ajunşi la nepătimire dărîmă ca printr-un vînt întăriturile ce se ridică împotriva lui Dumnezeu şi-i face, pe cei ce o au, mijlocitori ai apei cunoştinței şi ai focului îndumnezeitor pentru cei însetați de această apă şi pentru cei ce aduc jertfă, eliberîndu-i pe aceştia de falsa înțelepciune şi de patimi.

Descrierea aceasta îi arată pe cei ajunşi la virtute, sau la nepătimire, nu indiferenți şi pasivi în sens origenist, ci plini de putere şi activi.

117. De-abia după aceste stări de nepătimire urmează starea dumnezeiască netulburată de senzațiile trupului, liberată de orice formă şi chip, pentru că nu mai e preocupată de obiecte definite; e o stare indescriptibilă, o experiență a indefinitei prezențe a lui Dumnezeu care se imprimă ca o sitare indefinită în cel ce o are. Starea aceasta mai înaltă pe care o poate atinge omul în urcuşul duhovnicesc e comparată aci cu murmurul adierii line, în care a simțit proorocul Ilie pe Dumnezeu. Ea e, după sfîntul Maxim, starea lină şi simplă lipsită de orice determinare conceptuală sau afectivă (eiSoc), de orice imagine (ay^jx-j), pentru că e a omului ridicat peste patimi şi chiar peste cunoaştere.

un vînt puternic, împingînd, pentru slava lui Dumnezeu, pe cei nepăti-mitori la dărîmarea întăriturilor, prin puterea doveditoare a minunilor, face pe omul cu adevărat credincios mijlocitor al apei cunoscătoare şi al focului îndumnezeitor şi, potolind prin cea dintîi setea cunoştinţei, iar prin cel de al doilea făcîndu-L pe Dumnezeu îndurat şi apropiat celor ce aduc jertfă şi omorînd gândurile şi dracii, învăţători ai răutăţii şi ai mincinoasei înţelepciuni, îi eliberează de robia patimilor pe cei ţinuţi de ele [115]. După toate acestea, simţind murmurul adierii line în care era Dumnezeu, a cunoscut tainic, atît în cuvîntul rostit cît şi în modurile şi moravurile vieţii, starea dumnezeiască, netulburată, paşnică şi cu totul nematerială, simplă şi liberă de orice formă şi chip, care nu poate fi numită sau arătată [117]. Şi izbit de măreţia şi rănit de frumuseţea acesteia, şi întrucît doreşte mai degrabă să fie **Cu** ea decît să o rîvnească numai, adică să fie pe de-a-ntregul cu adevărul decît să se lupte pentru adevăr, şi judecă lucru cu mult mai de preţ să nu vadă şi să nu cunoască nimic ce împiedică pe om să cunoască pe Dumnezeu, Care e în întregime totul în toate, încă fiind în trup, e ajutat să fie în unire cu El[118]. Deci străbate în carul dumnezeiesc al virtuţilor materia, ca pe un acoperământ, pe calea trecerii curate a minţii spre cele inteligibile, şi nourul trupului care întunecă prin patimile lui partea conducătoare a sufletului, pentru ca să se facă şi ea părtaşă bunătăţilor negrăite pe care le-a dorit, pe cît e cu putinţă celui ce e încă în trupul cel supus stricăciunii, şi să ne fie şi nouă adeverire sigură despre cele făgăduite. Căci aceasta i-a dat-o şi Dumnezeu : a înţelege strigînd fără grai, prin cele întîmplate tainic cu el, că mai folositor decît oricare alt bun este a fi numai cu Dumnezeu prin pace [119].

22. *înţelesul duhovnicesc al lui Elisei, ucenicul lui Ilie* (IV Regi, 6, 15 urm.).

La fel s-a întîmplat cu Elisei, ucenicul şi moştenitorul duhului lui Ilie, cînd n-a mai avut simţirea stăpînită, prin lucrare, de nălucirile materiale, ca una ce era străbătută de harurile Duhului prin minte şi vedea prin altă lucrare a ochilor — şi dăruia şi slugii să vadă — puterile dumnezeieşti opuse celor rele, stînd în jurul lui [12°]. Atunci a fost învăţat şi a învăţat că e mai tare puterea decît slăbiciunea, adică e mai mult sufletul în jurul căruia

118. Iar aceasta e experienţa adevărului, căci e o experienţă a Celui în care se află ca în plenitudinea supremă originea şi temelia tuturor. Cine a ajuns la această stare nu mai vrea să piardă experienţa plenitudinii, coborînd la preocuparea de un obiect singular şi definit. Aceasta nu înseamnă că este indiferent la toate, ci că le are şi le iubeşte pe toate în Dumnezeu. Nu mai vrea să aibă şi să iubească un obiect singular, în starea lui de separaţie, ci în unirea lui cu toate în Dumnezeu; cunoscînd pe Dumnezeu îl cunoaşte da pe Totul în toate. «Totul», întrucît nu e nimic în vreun lucru, care să nu fie al lui Dumnezeu. «In toate», căci nu într-un obiect separat expe-riază prezenţa lui Dumnezeu, ci în legătura Lui cu toate. Pe fiecare îl vede legat de toate şi în această legătură cu toate el vede numai pe Dumnezeu. El are această experienţă încă fiind în trup. Căci nici trupul lui nu e rupt din legătura cu toate. Gîndirea antiorigenistă a sfîntului Maxim se exprimă şi în aceasta. Lumea sensibilă are şi ea în sine pe Dumnezeu. Astfel, adevărul integral e produs şi de om.

119. Virtuţile se manifestă prin trup. Iar ele sînt în progres continuu. înaintîn-du-se în virtute, se înaintează spre Dumnezeu. Dar sfîntul Maxim spune şi direct că se poate înainta spre Dumnezeu în trup cînd declară, pe de o parte, că de această unire se face părtaş cel credincios cît timp se află încă în trupul coruptibil, pe de alta, că nu trupul oa atare, ci patimile lui întunecă vederea lui Dumnezeu de către partea conducătoare a sufletului. In acord cu aceasta se poate spune că nici materia nu e ca atare o piedică în calea vederii lui Dumnezeu, ci îngroşarea ei prin atitudinea pătimaşă a omului faţă de ea. Astfel, trecerea minţii prin materie la Dumnezeu, ca printr-un val, poate fi considerată ca o străbatere a vederii ei prin materia devenită transparentă pentru mintea curăţită de patimi. A fi cu Dumnezeu «prin pace» înseamnă deci a fi cu Dumnezeu datorită unei stări netulburate de pasiuni.

120. Nu chipurile reale sau curate ale lucrurilor materiale împiedică sufletul să străbată la cunoştinţa de Dumnezeu, ci nălucirile lor, sau încărcarea lor cu produsele unei imaginaţii excitate de pofte. Sensibilitatea aflată în această stare e stăpînită pe de o parte de aceste năluciri, pe de alta le produce activ. E imposibil de distins între pasivitatea şi activitatea ei cînd sensibilitatea e eliberată de această imaginaţie. Ea nu e scoasă din orice rol, ci e penetrată de harurile Duhului prin mijlocirea minţii sau a înţelegerii care cunoaşte cele mai presus de simţire şi se află în contact cu ele. Atunci e pusă în mişcare o altă lucrare a ochilor sau a sensibilităţii, prin care vede puterile dumnezeieşti ce stau în jurul sufletului, opuse puterilor rele. Sensibilitatea poate fi deci organul a două lucrări : a uneia influenţate de puterile lumii inteligibile, sesizate de minte, şi a alteia influenţate de puterile rele care stimulează direct lucrarea

îşi au tabăra ostile îngerilor înconjurîndu-1 ca pe un chip împărătesc, decît trupul, în jurul căruia duhurile răutăţii întind curse minţii starăvăzătoare [121].

23. *înţelesul duhovnicesc al Anei şi al lui* Samueî.

La fel s-a întîmplat cu fericita Ana, maica marelui Samuel, care — fiind stearpă şi fără copii şi cerînd de la Dumnezeu un rod al pîntecului şi făgăduind cu căldură, prin stăruinţă în templu, să redea şi să redă-ruiască rodul ce i se va da lui Dumnezeu, Care i-1 va da şi dărui — ne-a învăţat tainic că tot sufletul devenit sterp de plăcerile trupeşti de dragul celei referitoare la Dumnezeu are nevoie de sămînţa virtuţii, ca zămislind din aceasta şi născînd raţiunea ascultătoare de Dumnezeu, capabilă să vadă cu mintea printr-o cunoaştere superioară cele ce vor fi, să o poată aduce lui Dumnezeu, prin stăruinţă evlavioasă în contemplaţie, ca pe o mare şi cinstită datorie, socotind că n-are nimic propriu. Prin aceasta arăta pe Dumnezeu ca pe singurul dătător şi primitor, precum zice undeva legea : «Darurile mele, bunurile mele, roadele mele, luaţi seama să le aduceţi mie» (Deut., 28, 1). Pentru că de la El şi la El începe şi sfîr-şeşte tot binele. Căci raţiunea lui Dumnezeu obişnuieşte, în cei în care se iveşte, să oprească mişcările trupului îşi să reţină sufletul din pornirea faţă de ele şi să-1 umple de toată cunoştinţa (adevărată[122].

24. *Înţelesul duhovnicesc al celui ce afuriseşte casa necurată.*
(Lev., 14, 28).

simţurilor şi care atrage mintea la o funcţie inferioară, subordonată senzaţiilor. Sfîntul Grigorie Palama va vorbi mai tîrziu de vederea luminii taborice printr-o lucrare mai presus de fire a ochilor. E vorba de aceeaşi transfigurare a materiei şi a trupului, care e altceva decît lepădarea lor origenistă.

121. Puterile dumnezeieşti care stau în jurul sufletului şi pe care le sesizează mintea nesubordonată senzaţiilor de plăcere sînt, după sfîntul Maxim, ostile îngereşti, iar puterile rele sînt duhurile răutăţii. Primele stau în jurul sufletului, ca în jurul chipului împăratului, sau al lui Dumnezeu; ultimele stau în jurul trupului care e mai slab şi asupra căruia pot înrîuri mai uşor. Prin trup ele pot înrîuri însă şi asupra minţii aftrăgînd-o în slujba senzaţiilor de plăcere ale trupului. Căci mintea revărsată în plăceri trupeşti, animată de pofte, uşor poate fi prinsă în cursă de duhurile rele ce stau în jurul trupului şi lucrează împotriva lui.

122. Nu ajunge ca un suflet s ă se golească de plăcerile trupeşti, pentru ca să se umple de plăcerea referitoare la Dumnezeu. Trebuie ca semînţele virtuţii să rodească în el raţiunea ascultătoare de Dumnezeu. Virtutea sporeşte în suflet raţiunea adevărată, precum la rîndul ei o raţiune înţelegătoare rodeşte virtutea. Sămînţa virtuţii e raţiunea ; de aceea rodul virtuţii e o raţiune dezvoltată. Aproape că nu se poate deosebi între raţiune şi virtute. Virtutea e raţiunea pusă în practică, raţiunea dusă la scopul ei. Această raţiune adevărată fiind un dar al lui Dumnezeu, trebuie închinată lui Dumnezeu după ce e dezvoltată prin contribuţia umană. Dar încă înainte de a fi rodit în virtute, adică de cînd a început să rodească virtutea, cunoscînd de mai înainte rodul ei, raţiunea trebuie să-1 tăgăduiască lui Dumnezeu. Adică să rodească virtutea cu gîndu.1 de a o dărui iui Dumnezeu. Sufletul depăşeşte în felul acesta lucrarea sa practică procuratoare de virtute, printr-o înălţare prin contemplaţie la Dumnezeu, însuşi acest fapt dă raţiunii începătoare puterea de a rodi virtutea, sau de a opri mişcările poftitoare ale trupului şi consimţirea sufletului cu ele. Aceasta, pentru că îl umple chiar de cunoaşterea adevărată. Raţiunea rodită de Raţiunea divină e totodată cuvîntul nostru mişcat de Cuvîntul lui Dumnezeu.

Auzind de preotul oare, după dispoziţia legii, intră în casa în oarecare fel necurată şi o afuriseşte pe ea şi hotărăşte cele de trebuinţă spre curăţire celor ce o au, socotesc că se vorbeşte de raţiunea (cuvîntul)-preot care intră ca o lumină preacurată în suflet şi dezvăluie voile şi gîndurile necurate împreună cu faptele vinovate şi arată cu înţelepciune modurile convertirii şi ale curăţirii[123]. Lucrul acesta, socotesc, 1-a arătat mai limpede cea care 1-a primit pe marele prooroc Ilie, zicînd : «Omule al lui Dumnezeu, ai intrat la mine să-mi aduci aminte de păcatele mele ?» (III Regi, 17, 10).

25. înţelesul duhovnicesc al sfîniului *Ilie* şi *al văduvei din Sarepta* (III Regi, 17, 8 urm.).

Căci tot sufletul văduvit de bunătăţi şi pustiit de virtute şi de cunoştinţa lui Dumnezeu, cînd primeşte raţiunea (cuvîntul) dumnezeiască şi cunoscătoare, aducîndu-şi aminte de păcatele lui învaţă cum să hrănească cu pîinile virtuţilor raţiunea hrănitoare, să adape cu dogmele adevărului izvorul vieţii şi să pună mai presus chiar decît firea slujirea aceluia [124]. Prin aceasta vasul-trup se va face gata de făptuire spre virtuţi şi ulciorul-minte va izvorî necontenit contemplaţia care păstrează lumina cunoştinţei[123]. Iar gîndul natural, ca fiul văduvei, lepădînd viaţa pătimaşă de mai înainte, se va învrednici să se facă părtaş de viaţa dumnezeiască şi adevărată, dată de raţiune [126].

123. Termenul grec /.670c înseamnă atît raţiunea adevărată, cît şi cuvîntul care o exprimă. Atît ca raţiune cît şi ca cuvînt intră în sufletul care a lăsat să apară în el porniri şi gînduri necurate, ca izvoare de fapte vinovate. în acelaşi timp el arată acestui suflet modurile întoarcerii la o viaţă de puritate. Genul masculin al raţiunii şi cuvîntului (Xofoc) şi genul feminin al sufletului (^uxî) permit sfîntului Maxim să atribuie raţiunii şi cuvîntului un rol de preot, iar sufletului, rol de casă.

124. Tot genul masculin al termenului X670- (raţiune) şi genul feminin al termenului djux"ı! (suflet) permit sfîntului Maxim să compare raţiunea cu bărbatul şi sufletul, cu femeia. Sufletul lipsit de fapte bune, de virtuţi şi de cunoştinţa de Dumnezeu e ca o femeie văduvă, care le rodeşte pe acelea cînd primeşte în ea raţiunea dumnezeiască. Sufletul însuşi, care rodeşte virtuţile datorită raţiunii, hrăneşte cu ele raţiunea ca cu nişte pîini, o adapă cu dogmele adevărului, punînd mai presus decît firea, sau decît instinctele vieţii, slujirea raţiunii care îi deschide calea spre viaţa eternă.

125. Mai precis, sufletul sau femeia oferă raţiunii trupul propriu ca pe un vas cu apă spre zămislirea şi rodirea virtuţilor, şi mintea, ca pe un ulcior care va izvorî continuu contemplaţia ca pe un untdelemn care păstrează lumina cunoştinţei. Aci sfîntul Maxim vede mintea ca un component al sufletului, care se umple de lumina din virtuţile rodite de suflet prin trup. Acţiunea raţiunii drepte face şi mintea să izvorască continuu contemplaţia. Pe de o parte, raţiunea ca bărbat produce această rodire a virtuţilor şi a contemplaţiei, pe de alta, sufletul ca femeie le oferă pe acestea raţiunii ca bărbat. Sufletul e fecund în sens bun cînd slujeşte raţiunii, raţiunea c fermă în îndrumarea şi buna inspirare a sufletului.

26. *înţelesul duhovnicesc al schimbării la faţă a Domnului.*

După aceştia, la fel s-a întîmplat unora dintre ucenicii lui Hristos, cărora li s-a dat să se urce şi să se înalţe cu El în Muntele Arătării Lui pentru grija de virtute [121]. Aceştia, văzîndu-L schimbat la faţă şi neapropiat din pricina luminii feţei şi fiind izbiţi de strălucirea veşmintelor şi cunoscînd din cinstea ce I-o dădeau Moise şi Ilie, împreună prezenţi de o parte şi de alta, că a devenit mai vrednic de închinare, s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viaţa în trup. Aceasta li s-a întîmplat prin schimbarea lucrărilor simţurilor, pe care o pricinuia în ei Duhul, înlătuTînd lacaperămintele patimilor de pe puterea înţelegătoare [128]. Prin aceasta curăţindu-li-se simţurile sufletului şi trupului, sînt învăţaţi să cunoască raţiunile duhovniceşti ale tainelor arătate lor- Sînt învăţaţi tainic că lumina atotcovîrşitoare a feţei ce strălucea în raze, încît depăşea toată lucrarea ochilor, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos celei mai presus de minte, simţire, fiinţă şi cunoştinţă. Prin aceasta de la cunoştinţa că El nu are chip, nici frumuseţe, şi că trup S-a făcut Cuvîntul, sînt conduşi la Cel ce e mai frumos decît fiii oamenilor şi la cunoştinţa că era la început şi era la Dumnezeu şi era Dumnezeu j şi prin negaţia teologică care-L laudă ca pe Cel cu totul de toţi necuprins, sînt ridicaţi prin cunoaşterea tainei la slava Lui ca a Unuia născut din Tatăl,

plin de har şi de adevăr [129]. De asemenea, cunosc că veşmintele înălbite sînt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, care le-au devenit atunci luminoase, clare, limpezi şi înţelese fără nici un subînţeles enigmatic şi umbră simbolică şi le-au dezvăluit raţiunea aflătoare

126. Totuşi comparaţia raţiunii drepte cu bărbatul şi a sufletului cu femeia nu e dusă pînă la capăt. Căci sufletul rodeşte şi fără raţiunea cea dreaptă. Rodeşte printr-o raţiune strîmbă un gînd natural, sau un gînd îndreptat numai spre lumea aceasta. El e fiul văduvei din Sarepta. Dar evident că văduva nu l-a conceput ca văduvă. Acest gînd nu dispare deplin prin venirea raţiunii luminate de raţiunea dumnezeiască, ci leapădă pofta sau viaţa pătimaşă, sau impuritatea lui, şi se face părtaş de viaţa dumnezeiască, adică vine la o viaţă de puritate.

129. Prin simţurile purificate de lucrarea Duhului prezentă în ele, nedomiţite de pasiuni, cei trei apostoli cunosc raţiunile duhovniceşti a tot ce li se arată pe Tabor. Ei cunosc că lumina de pe faţa lui Hristos, văzută ca o altă strălucire a ochilor decît cea proprie naturală, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos, Care, în Sine este mai presus de înţelegere, de simţire, de substanţă, de cunoştinţă în general.

127. Cultivarea virtuţilor e prima treaptă a urcuşului duhovnicesc spre Dumnezeu. Pentru că virtutea eliberează firea din închisoarea egoistă a patimilor şi o deschide activ prin bunătatea sau generozitatea ei spre realitatea adevărată a semenilor şi a lui Dumnezeu. Prin virtute, fiinţa noastră urcă spre Muntele Arătării lui Dumnezeu cel transcendent. Care toate le umple de lumină sau pe toate le explică.

128. Lumina creaţă arătată pe faţa umană a lui Hristos a transfigurat-o pe aceasta, dar n-a suprimat-o. Această lumină, ca şi aceea care tăinea în trupul Lui, a umplut de strălucire şi veşmintele sau cuvintele Scripturii şi creaţia de care se foloseşte fiinţa umană, pesuprimînd-o nici pe ea. Lumina aceasta se arată şi în lipsa de frumuseţe a chipului uman, ci mai degrabă în Sine decît toţi fiii oamenilor, fapt experiat de aceştia prin orientarea lor închinătoare spre Iisus ca centru. Vederea acestei transcendente nu se întîmplă prin lucrările naturale ale simţurilor, ci prin imprimarea lor de către Duhul dumnezeiesc, lucrător în ele. Această transfigurare a lucrărilor prin lucrarea Duhului nu le mai dădea posibilitatea să se îndrepteze exclusiv, trupeşte de suprafaţa materială a lucrurilor, dînd naştere naţiunilor care întunecă înţelegerea adîncimii spirituale a lor. Aceasta a adus mutarea lor de la viaţa dominată de cerinţele trupului la cea dominată de Duh deşi ei se aflau încă în trup. Sfîntul Maxim respinge prin aceasta din nou origenismul, care nu recunoaşte nici o posibilitate de transfigurare a trupului prin Duh.

130. Ajunşi la starea aceasta, ei mai înţeleg că veşmintele înălbite ale lui Hristos sînt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, devenite transparente, limpezi. Veşmintele înălbite sînt un simbol al cuvintelor, dar cuvintele însele nu mai au nimic enigmatic şi nestrăveziu în ele. Veşmintele devenite albe sînt cuvintele în care a fost exprimat, sau prin care S-a manifestat acoperit în Vechiul Testament şi care acum, odată cu iradierea dumnezeirii prin trupul şi prin veşmintele Lui, arată clar dumnezeirea Lui. Raţiunea cuprinsă de ele sau acoperită, pe care ele o descoperă acum deplin, este însăşi Raţiunea divină sau Cuvîntul dumnezeiesc. Ei văd descoperit Raţiunea divină prin aceste cuvinte, pentru că nu se mai opresc la înţelesurile lor lumeşti sau trupeşti, întrucît nu mai sînt ataşaţi lumii şi trupului.

131. De asemenea, înţeleg veşmintele înălbite ale lui Hristos ca un simbol al formelor creaţiunii care au devenit şi ele transparente şi capabile să arate celor ce s-au eliberat de înţelesurile întinate şi amăgitoare, pe care le culegeau din aceste forme cei ce le primeau numai prin simţuri, pe Cel ce este Raţiunea creatoare şi cu adevărat explicatoare a lor, sau pe Cuvîntuil ce le grăieşte prin ele.

132. Atît cuvintele Scripturii, cît şi formele creaţiunii, pe de o parte acoperă, pe de alia, descoperă Raţiunea lor supremă sau creatoare. O acoperă pentru cei ce caută să se apropie cu nevrednicie de cele dumnezeieşti şi o descoperă celor curăţiţi de patimile care îngustează şi strîmbă aspectele lucrurilor. Acestora cuvintele

Maxim, numind lumina taborică «simbol», a voit să spună că era ceva inconsistent, care cînd e, cînd nu e. Sfîntul Grigorie Palamas îi va răspunde pe sfîntul Maxim folosește act cuvîntul «simbol», pentru un lucru nu în sensul că acel lucru nu există cu adevărat în sensul că e o treaptă în care se arată o alta și mai înaltă. Lumina de pe Tabor, oricît de covîrșitoare este, e numai o coborîre spre noi a dumnezeirii mai presus de orice minte, simțire, cunoștință și ființă (op. cit., p. 74). Vederea luminii taborice este pe de altă parte o formă a teologiei apofatice care cunoaşte pe Dumnezeu prin trăire, fără să poată exprima această cunoaştere în concepte şi în cuvinte omeneşti.

în ele şi acoperită de ele, întrucît ei au ajuns la cunoştinţa netedă şi dreaptă de Dumnezeu şi s-au eliberat de împătimirea faţă de lume şi de trup [130]; sau (un simbol) al creaţiunii înseşi care, după înlăturarea înţelesului întinat ce părea înainte că sie descoperă simţirii celor amăgiţi şi legaţi numai de ea, vesteşte prin felurimea înţeleaptă a diferitelor forme care o alcătuiesc şi o descoperă, asemenea unui veşmînt, demnitatea Celui ce poartă puterea Raţiunii creatoare [131]. Căci amîndouă acestea sînt văzute acum ca adaptate Raţiunii, deoarece, prin amîndouă S-a şi descoperit pentru noi ca printr-un văl, spre a nu îndrăzni să ne atingem de cele necuprinse cu nevrednicie, prin graiul Scripturii ca Cuvînt, iar prin creaţiune ca Ziditor şi Meşter [132]. De aceea cel ce vrea să călătorească drept şi fără greşeală spre Dumnezeu are nevoie în chip necesar de amîndouă, de cunoştinţa Scripturii în duh şi de contemplaţia naturală a lucrurilor după duh, ca cel ce doreşte să devină iubitor desăvîrşit al desăvîrşitei înţelepciuni să poată dovedi că amîndouă legile, cea naturală şi cea scrisă, sînt de cinste egală şi învaţă aceleaşi-lucruri şi nici una nu are mai mult sau mai puţin decît cealaltă [133].

27. *înţelesul duhovnicesc al legii naturale şi scrise şi al convergenţei lor reciproce.*

Socotesc că cea dintîi, conformîndu-se mereu, la fel şi cît se poate de mult, raţiunii, prin aspectele naturale ale ei înfăţişează ţesătura armonioasă a universului ca pe o carte ce are, drept litere şi silabe, corpurile deosebite şi îngroşate prin întîlnirea multor calităţi, care sînt cele dintîi şi mai apropiate în raport cu noi; iar ca cuvinte, calităţile generale care

Scripturii ill descoperă pe Dumnezeu sau Raţiunea supremă a lor ca cuvînt, sau ca ultimul izvor de cuvinte; iar creaţiunea, ca Creator şi Meşter suprem, dlar şi ca Cuvînt ce grăieşte creînd şi lucrînd. Cuvintele Scripturii şi creaţiunii sînt adaptate Raţiunii divine nu numai întrucît prin ele se poate descoperi, ci şi întrucît se poate acoperi; dar întrucît se poate acoperi nu total, ci paradoxal, întrucît acoperindu-se prin ele se descoperă şi descoperindu-se se acoperă. E aşa cum veşmântul făcut pentru corpul omenesc îl şi acoperă, dar îl şi descoperă, îl descoperă acoperindu-1. In aceasta stă catafatismul şi apofatismul simultan al cunoaşterii lui Dumnezeu.

în cuvintele Scripturii, Raţiunea divină se descoperă acoperit, sau se acoperă descoperindu-se ca Raţiune exprimată direct sau ca Cuvînt. Cuvintele Scripturii nu mai cuprind nişte raţiuni pe oare are să le descopere şi să le formuleze ca cuvinte omul, cum cuprind lucrurile prin existenţa lor, ci raţiuni formulate şi grăite «uman», deci descoperă o Raţiune asemenea celei umane dar mai presus de ea, care cugetă şi grăieşte. Descoperă pe Dumnezeu ca Stăpînitorul şi, în acest sens, ca Cuvîntul deci şi ca Purtătorul Raţiunii clare se potriveşte înţelesurilor cuvintelor ce le pot exprima. Lucrurile existente nu arată pe Dumnezeu ca Cel ce a grăit direct, ci ca Cel ce a grăit şi grăieşte lucrînd. Lumea văzută e creată de Dumnezeu, nu e dintr-o materie de sine existentă, ca la Platon. Şi prin lucruri S-a descoperit Dumnezeu, căci ele sînt potrivite să descopere omului sensurile şi intenţiile divine ca punţi între Dumnezeu şi om. Dar în acelaşi timp Dumnezeu S-a şi acoperit prin ele, căci operele cuiva nu sînt una cu persoana lui, deşi sînt corespunzătoare raţiunii şi puterii lui. în faptul că cuvintele şi lucrurile create şi folosite de Dumnezeu sînt potrivite omului şi sînt înţelese de om stă primejdia de a fi luate de om ca produse de o natură comună cu a lui, nu de Dumnezeu.

133. Este de remarcat puterea revelatoare egală ce o recunoaşte sfîntul Maxim cuvintelor Scripturii şi creaţiunii pentru cei ce le înţeleg în Duh, precum şi putinţa lor egală de a se acoperi în obscuritate pentru cei ce nu le înţeleg în Duh. Aceasta nu înseamnă însă că nu sînt deosebite între ele. Sfîntul Maxim pune pe picior de egalitate revelaţia lui Dumnezeu prin cuvînt şi cea prin natură. Nu e vorba aci de «revelaţia naturală», complet separată de orice lucrare a lui Dumnezeu, ci de cunoaşterea lui Dumnezeu din natură tot cu ajutorul Duhului Sfînt, de către omul renăscut în Hristos, de către omul care o înţelege în lumina revelaţiei supranaturale. Aceasta e «contemplaţia naturală în Duh». E neîndoielnic că această cunoaştere a lui Dumnezeu din creaţie e o întregire a celei prin cuvînt explicit. Cea din urmă îndeamnă, de altfel, ea însăşi pe om la vederea creaţiunii ca revelaţie. Cele mai multe din cuvintele Scripturii despre Dumnezeu nu s-ar putea înţelege fără existenţa revelaţiei Lui în creaţie. Dumnezeu grăind Se indică pe Sine ca cel ce a făcut şi rînduit toate şi îndeamnă pe om la contemplarea lumii ca să vadă cît de mare e puterea şi de minunată înţelepciunea Lui. Revelaţia prin cuvînt presupune lumea ca operă a lui Dumnezeu şi se cere întreglită prin luminile ce le oferă ea şi presupune capacitatea omului, creat şi el pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. Puterea

sînt mai departe şi mai subţiri. Din acestea, prin citirea lor, se desprinde în chip înţelept Cuvîntul (Raţiunea) care le conturează şi e conturat în ele în chip negrăit. Acestea ne dau cunoştinţa numai că este, nu şi ce este, şi prin combinarea bine-credincioasă a diferitelor chipuri ne ridică la o idee unică a adevărului ce ni se oferă spre a fi cugetat, pe potriva lor [134], prin cele văzute, ca Creator.

A doua, cunoscută prin învăţătură, san prin cele grăite (poruncite) în ea, înţelepţeşte înfăţişîndu-se ca o altă lume constatatoare din cer şi pămînt şi din cele din mijloc, adică din filosofia morală, naturală şi teologică, vestind puterea negrăită a Celui care a grăit[135].

Şi arată alternativ că fiecare e una în esenţă cu cealaltă : cea scrisă cu cea naturală ca potentă [136], cea naturală iarăşi cu cea scrisă ca deprindere actualizată în virtute. Şi fiecare descoperă şi acoperă aceeaşi Raţiune : o acoperă prin literă şi prin ceea ce se vede, o descoperă prin sensul a ceea ce este nevăzut. Căci precum atunci cînd numim veşminte cuvintele Sfintei Scripturi, iar înţelesurile lor le cugetăm ca trupuri ale Raţiunii, prin cele dintîi o acoperim, prin cele de al doilea o descoperim, tot aşa cînd numim chipurile şi figurile văzute ale lucrurilor veşminte, iar raţiunile după care acestea au fost făcute le

creatoare a lui Dumnezeu nu se manifestă întreagă în revelaţia prin cuvînt, precum nici cea proniatoare toată, ci deosebit de cuvînt. Dumnezeu nu numai că n-ar putea fi cunoscut în întregime numai prin revelaţia prin cuvînt explicit, dar nici n-iar putea fi cunoscut, fără premisa actului Său creator şi a adtelor Sale proniatoare prin care 1-a creat şi îl susţine pe om împreună cu lumea, pe omiul care laude cuvîntul şi răspunde, deci fără actele care nu sînt cuvinte spuse de-a gata, ci încorporează o complexitate de cuvinte potenţiale lăsate omului spre descifrare, dar, în acelaşi timp, acte de înţelegere şi de putere ale omului şi manifestări de putere ale lui Dumnezeu, pentru a se folosi omul de lucrurile create şi susţinute de puterea lui Dumnezeu şi a primi cuvintele Lui.

134. Universul e comparat cu o carte ce are ca litere şi silabe corpurile constituite prin combinarea multor calităţi, ce ne sînt cele mai apropiate, întrucît ne sînt direct accesibile, ca cuvinte, calităţile generale sau comune, mai subţiri şi mai depărtate de noi, întrucît avem nevoie de cugetare pentru a le sesiza. Toate acestea sînt expresia unui unic Cuvînt prezent în toate. Dar ele ne fac cunoscut acest Cuvînt numai în faptul că este, nu şi ce este în esenţa Lui. Prin combinarea tuturor chipurilor lumii ne ridicăm la ideea unitară a Adevărului, Care ni Se prezintă ca Creator al celor văzute, E de menţionat însă din nou că \6fo<z în limba greacă înseamnă nu numai cuvînt, ci şi raţiune; formele creaţiei înseamnă nu numai cuvinte, ci şi sensuri, iar Cuvîntul cel unic ce se exprimă prin ele este şi Raţiunea cea unică ce străbate prin toate.

135. Dar aşa cum universul creat ne face transparent prin el pe Dumnezeu ca Creatorul şi ca Raţiunea cea unică ce se manifestă prin toate raţiunile reprezentate de lucrurile din el, la fel, Sfînta Scriptură, ca un alt univers, ne face străveziu pe Acelaşi Dumnezeu, dar ca Cel ce a grăit şi grăieşte, deşi El însuşi rămîne negrăit. Universul este o cuvîntare încorporată, Sfînta Scriptură este un univers grăit, tălmăcind în cuvinte universul şi pe Creatorul lui. Lumea grăită a Sfintei Scripturi constă şi ea, ca şi lumea cuvintelor încorporate, din pămînt, din cer şi din cele dintre ele, sau din filosofia naturală (care vede sensurile creaţiunii), cea morală (care duce de la pămînt la Dumnezeu) şi teologia (care vorbeşte despre Dumnezeu).

136. Sfînta Scriptură şi lumea consistentă pot fi considerate şi ca două legi de viaţă dreaptă ce duce spre Dumnezeu sau ca izvoare ale acestor legi ca atare. Dar fiecare din ele se cuprinde în cealaltă sau e una cu ea : legea scrisă e implicată ca potentă în cea naturală, cea naturală e actualizată ca virtuite în cea scrisă.

cugetăm ca trupuri, prin cele dintîi o acoperim, prin cele din urmă o descoperim. Căci Raţiunea creatoare şi legiferatoare a universului ,arătîndu-Se, Se ascunde, fiind după fire nevăzută, şi, fiind ascunsă, Se arată, încredinţînd pe cei înţelepţi că nu e prin fire nesesizabilă [137].

Dar noi mai bine să descoperim ceea ce e ascuns, prin negaţie, şi să trecem peste toată puterea figurilor şi ghiciturilor care închipuiesc adevărul şi să urcăm în chip negrăit, prin puterea duhului, de la literă şi aparifii (fenomene) la Raţiunea însăşi, decît să ni se întîmple să ascundem ceea ce e arătat, prin afirmare. Aceasta ca nu cumva, devenind şi noi omorîtori ai Raţiunii în chip elinesc, să slujim zidirii în locul Ziditorului, crezînd că nu e nimic mai sus decît cele văzute şi mai măreţ decît cele sensibile ,• sau, ca nu cumva străbătînd cu vederea numai la literă, să ne facem prea mult numai trup în chip iudaic, îndumnezeind pîntecele şi socotind ruşinea slavă şi astfel să ne atragem aceeaşi soartă ca omorîtorii de Dumnezeu. Prin aceasta n-am recunoaşte Raţiunea care a venit la noi, pentru noi, ca noi, prin trup, şi S-a îngropat prin silabe şi litere pentru simţirea care întoarce spre sine toată puterea minţii din noi. Căci zice dumnezeiescul Apostol : «Litera omoară, iar duhul face viu» (II Cor., **3, 6).**

De fapt litera, iubită singură în ea însăşi, obişnuieşte să omoare Raţiunea din ea pentru cei ce o iubesc, precum şi frumuseţea făpturilor, dacă nu e privită spre slava Făcătorului, obişnuieşte să lipsească pe cei ce o privesc de binecredincioşia cea conformă raţiunii[138]. Şi iarăşi zice

137. Atît Scriptura cît şi lumea acoperă şi descoperă pe Dumnezeu ca aceeaşi Raţiune a lor. Scriptura 11 acoperă prin literă, lumea, prin ceea ce e văzut. Pe de altă parte, Scriptura ll descoperă prin sensurile cuvintelor şi lumea, prin cele nevăzute ale ei. Dar descoperirea este şi ea incompletă. Căci dacă literele Scripturii şi cele văzute ale lumii sînt veşmintele Raţiunii divine, înţelesurile Scripturii şi cele nevăzute ale lumii nu sînt nici ele decît trupurile raţiunii, nu Raţiunea însăşi.

138. Dar mai bine este să nu rămînem nici la înţelesurile Scripturii şi la cele ascunse ale lumii, pentru a cunoaşte prin ele Raţiunea creatoare, ci să le depăşim prin negaţie, pentru a cunoaşte pe aceea ca una ce e dincolo de orice înţeles al cuvîntului şi de orice lege a creaţiunii. Căci altfel, riscăm să rămînem la litera Scripturii, oa iudeii, şi la raţiunea imanentă a creaţiunii, ca elinii, îndumnezeind creaţiunea ca ultimii şi litera, ca primii, sau omorînd ca elinii pe Dumnezeu ca suprema şi adevărata Raţiune a Scripturii şi a creaţiunii, sau ca iudeii pe Dumnezeu venit în trup. Căci dacă nu mai cunoaştem Raţiunea mai presus de Scriptură şi de lume, nu mai admitem nici o întrupare a ei, adică nu mai considerăm litera şi înţelesurile Scripturii şi formele văzute şi legile raţionale ale creaţiunii ca veşminte şi trupuri ale Raţiunii supreme, ci ca realităţi ultime. Prin aceasta omorîm Raţiunea propriu-zisă din ele şi nu mai avem o credinţă conformă raţiunii adevărate care caută Raţiunea ultimă a conţinutului Scripturii şi a lumii. Prin cuvintele Scripturii trebuie să se simtă cuvintele sau Cuvîntul suprem, iar prin formele şi legile lumii, Creatorul, con-siderînd primele ca exprimări ale voii Lui, iar ultimele ca manifestări ale slavei Lui. Scriptura şi lumea au un sens pozitiv, dar numai cînd prima nu e considerată ca produs omenesc, iar lumea, ca realitate ultimă.

Evanghelia : «Dacă nu s-ar fi scurtat zilele acelea», adică ale păcatului, «nu s-ar fi mîntuit nici un trup» (Mt., 24, 22), adică nici o credinţă dreaptă despre Dumnezeu. Căci se scurtează zilele păcatului punîndu-se capăt prin raţiune judecăţii greşite celei după simţuri, care le produce, şi raţiunea devine după aceea judecată a dreptăţii binecredincioase aduse de Raţiune [139]. Căci legea trupului nu se deosebeşte întru nimic de Antihrist, luptînd necontenit împotriva duhului şi opunîndu-se legii lui dumnezeieşti, cit timp viaţa de aici le este singură scumpă şi iubită celor biruiţi de ea şi cît timp încă nu s-a arătat Raţiunea ca să desfiinţeze cu cuvîntul puterii sale această lege. Aceasta, venind, deosebeşte ceea ce-i muritor, alungă din libertate robia care o supără, arată adevărul în sine însuşi, liber de minciună şi desparte de cele dumnezeieşti şi veşnice pe cele materiale şi trecătoare, spre care obişnuieşte a se apleca mintea amăgită de afecţiunea ce o are faţă

de ele prin simţire, lăsîndu-se omorîtă de iubirea neraţională a lor. Spre această minte se face în primul rînd coborîrea vrednică de Dumnezeu a Raţiunii (a Cuvîntului), ri-dicînd-o din moartea neştiinţei, înfrînîndu-i afecţiunea pătimaşă spre cele materiale şi retrezindu-i dorinţa spre ceea ce este prin fire vrednic de iubire [140].

De aceea socotesc că e necesar ca cei ce sînt raţionali şi prin raţiune tind spre Raţiune să se îngrijească de trup, care e cu mult mai bun decît veşmintele, adică de înţelesurile dumnezeieşti şi înalte ale Sfintei Scripturi şi ale celor ce se văd din creaţiune, ceea ce zice însăşi Raţiunea : «Au nu e sufletul mai mult decît hrana şi trupul decît haina ?» (Mt., 6, 25). Dacă nu facem aceasta vom fi dovediţi odată ca neavînd nimic, ca unii ce ne-am prins de veşminte şi nu am îmbrăţişat Raţiunea care subzistă şi tuturor le dă subzistenţă, asemenea egiptencei care, prinzînduse numai de veşmintele lui Iosif, n-a izbutit să se unească cu Iosif cel iubit[141].

139. Dacă n-ar fi venit Cuvîntul lui Dumnezeu, sau Raţiunea supremă, în trup, s-ar fi pierdut cu vremea orice credinţă adevărată despre Dumnezeu. Căci s-ar fi pierdut treptat tot ce mai rămăsese din capacitatea vederii iniţiale nepervertite a sufletului uman, curat în începuturile lui. Perversiunea ar fi progresat pînă la alipirea totală la făpturi şi la trup. Cuvîntul suprem cu puterea Lui revendicatoare, sau Raţiunea ultimă şi creatoare cu lumina supremă ce o pune în evidenţă, pune capăt judecăţii înguste celei după simţuri, transforrnînd-o în judecata omului credincios în care Raţiunea aceea a îndreptat toate, deci şi judecata.

140. Raţiunea supremă sau Cuvîntul atotrevendicator face evident conştiinţei umane ceea ce este nemuritor şi netrecător şi chemat spre desăvîrşire, deosebindu-1 de ceea ce e muritor şi trecător, alungă din libertate servitutea cu aparenţă de libertate, prin care sufletul e biruit de patimi, separă adevărul de minciună, eliberează mintea de afecţiunea faţă de cele aparente şi trecătoare spre care e dusă prin puterea simţirii şi aproape omorîtă. La această minte Se coboară mai întîi Raţiunea sau Cuvîntul deşteptînd-o din moartea necunoaşterii adevărului şi făcînd-o să cugete independent de simţire şi capabilă să cunoască Raţiunea supremă, sau să simtă cuvîntul supremei revendicări şi prin aceasta să se elibereze de afecţiunea pătimaşă faţă de cele trecătoare şi trupeşti şi să simtă o dorinţă tot mai puternică spre cele netrecătoare. Aşa cum fiecare credincios experitază mai întîi în minte coborîrea Raţiunii supreme, tot aşa, Cuvîntul lui Dumnezeu sau Raţiunea divină S-a unit prin minte sau prin spirit cu trupul omenesc în Hristos.

Astfel, urcând pe muntele dumnezeieştii Schimbări la faţă, vom privi şi noi, prin contemplaţia înaltă, veşmintele Raţiunii, adică cuvintele Scripturii şi făpturile ce se văd, strălucitoare şi slăvite de legătura cu dogmele dumnezeieşti privitoare la ea şi vrednice de Raţiunea dumnezeiască. In acest caz nu vom fi opriţi în chip tăios de la acea fericită atingere a Raţiunii, ca Măria Magdalena, care îl lua pe Domnul Iisus drept grădinar şi făcător numai al celor supuse naşterii şi stricăciunii şi socotea că nu e nimic mai presus de simţire. Ci îl vom vedea şi îl vom adora înviat din morţi. Căci va intra la noi prin uşile încuiate, lucrarea simţirii din noi stingîndu-se cu totul. îl vom cunoaşte ca pe Raţiunea însăşi şi ca pe Dumnezeu care e totul în toate şi care le-a făcut toate proprii ale Sale din pricina bunătăţii, pe cele inteligibile ,trup, iar pe cele sensibile, veşmînt. Şi poate nu e greşit să socotim că despre acestea s-a zis : «Toate ca o haină se vor învechi» (Evr., 1, 11), pentru stricăciunea ce domneşte peste cele văzute ; «Şi pe care ca pe un veşmînt le vei întoarce şi se vor schimba» (Evr., 1, 12), pentru harul aşteptat al ne-stricăciunii[142].

28. *Scurtă tîlcuire a celor cinci moduri ale contemplaţiei naturale.*

Pe lîngă aceasta, vom cunoaşte şi raţiunile, se înţelege, pe cele din urmă şi accesibile nouă, în vederea cărora ne-a fost dată zidirea ca învăţătoare ; de asemenea cele cinci moduri ale contemplaţiei adaptate acelora. Prin acestea distingînd creaţiunea, sfinţii au adunat cu evlavie raţiunile tainice din ea, deosebind-o în : substanţă, mişcare, diferenţă

141. Dacă nu depăşim veşmintele, adică literele Scripturii şi aspectele văzute ale creaţiunii, ridicîndu-ne spre trupurile lor, sau spre înţelesurile Scripturii şi spre raţiunile creaţiunii, nu vom izbuti să sesizăm prin ele Raţiunea divină, sau Cuvîntul atotrevendicator. în cazul acesta nu vom rămîne cu nimic, căci literele Scripturii şi cele văzute ale creaţiunii nu au subzistenţă şi consistenţă în ele înseşi. Numai Raţiunea divină, ca ultim sens şi cuvînt de supremă revendicare le dă tuturor subzistenţă prin comuniunea cu ele. După sfîntul Maxim numai în Dumnezeu toate cele create îşi capătă sens şi subzistenţă prin comuniunea cu El. E o cugetare total deosebită de cea origenistă care, despărţind lumea de viaţa în pliroma spiritelor, o golea de o valoare pozitivă.

142. Pentru cel ce se ridică în muntele contemplaţiei, după subţierea sa prin virtuţi, Scriptura şi lumea nu dispar, ci apar schimbate la faţă. Cuvintele şi formele văzute ale lumii rămîn, dar ele devin veşminte luminoase sau transparente pentru Raţiunea divină sau supremă a lor, pentru Cuvîntul comunicat şi atotrevendicator. Cuvintele Scripturii şi formele văzute ale lumii redau înţelesuri, devin transparente pentru înţelesuri mai adinei decît cele literale sau strict raţionale, pentru Cuvîntul care intră în comuniune cu noi prin uşile încuiate. Prin ele se văd înţelesurile dogmelor dumnezeieşti care se referă la Dumnezeu şi la legătura Lui cu lumea. Prin ele luăm contact cu Raţiunea supremă, vie şi personală, cu Cuvîntul dumnezeiesc care ni Se comunică în adîncimea Lui negrăită şi ne revendică, fiind izvor de putere şi iubire. Nici ele, nici simţurile noastre nu mai sînt uşi încuiate pentru intrarea acestui Cuvînt la mintea noastră şi a acestei Persoane în comuniune cu noi. Ele rămîn, dar devin transparente. Aceasta înseamnă că lucrarea naturală a simţurilor a fost penetrată de o lucrare mai presus de ea, ca şi creaţiunea şi Scriptura.

(distincţie), unire şi stabilitate. Dintre acestea, trei au spus că sînt modurile contemplaţiei rînduite în chip principal ca povăţuitoare spre cunoştinţa lui Dumnezeu : cel referitor la substanţă, cel referitor la mişcare şi cel referitor la diferenţă [143]. Prin acestea Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor care adună din lucruri indiciile despre El ca : Creator, Proniator şi Judecător. Iar două sînt povăţuitoare spre virtute şi spre apropiere de Dumnezeu : cel al unirii (combinării) şi cel al stabilităţii. Prin acestea modelîndu-se omul se face dumnezeu, pătimind prin lucruri prefacerea în dumnezeu, prin faptul că vede cu mintea toată arătarea bunătăţii lui Dumnezeu şi pe aceasta o întipăreşte în sine cit mai curat, prin raţiune. Căci se zice că ceea ce obişnuieşte mintea curată să privească prin cunoştinţa binecredincioasă, aceea poate şi pătimi, devenind însăşi aceea după deprinderea prin virtute [144].

Astfel, substanţa este învăţătoare teologiei. Prin aceasta, căutînd cauza lucrurilor, cunoaştem prin ele o astfel de cauză, neîncercînd să cunoaştem ceea ce este aceasta după fiinţă. Căci pentru aceasta nu e dat în lucruri nici un semn prin care am putea să urcăm măcar întrucîtva ca de la cauzat la cauză [145].

Mişcarea este arătarea proniei lucrurilor. Prin aceasta privind identitatea fiinţială nealterată a fiecăruia după specie, ca şi conducerea nescăpată din mină, cunoaştem pe Cel ce ţine şi păzeşte într-o unire negrăita întreolaltă, dar şi clar distincte, toate, după raţiunile

143. Dogmele sînt principiile sau raţiunile generale referitoare la Dumnezeu şi la lucrarea Lui asupra lumii şi a omului. Lor le corespund nişte principii sau nişte raţiuni generale ale creaţiunii. între ele şi dogme există o legătură. Dacă dogmele se referă în mod direct la Dumnezeu, raţiunile generale ale creaţiunii se referă în mod indirect, căci ele reflectă ceva din Dumnezeu. Acestea sint : fiinţa (substanţa), mişcarea, diferenţa, unirea (combinarea, amestecarea, sinteza), poziţia (stabilitatea). Lor le corespund cinci moduri de cunoaştere superioară perceperii prin simţuri.

144. iCele trei moduri dintîi: cel referitor la fiinţă, la mişcare şi la diferenţă povăţuiesc spre cunoaşterea de Dumnezeu ca Creator, Proniator şi Judecător, adică spre cunoaşterea a ceea ce a făcut şi face El, pe baza a ceea ce este El ca Creator. Celelalte două: al unirii (combinării) şi stabilităţii, ne învaţă şi pe nod ce avem de făcut pentru dobîndirea virtuţii şi pentru apropierea de Dumnezeu. Ele au caracter practic. Dar ne învaţă să ne apropiem de Dumnezeu pe baza faptului că-L cunoaştem prin primele trei moduri ale contemplaţiei. Căci prin acestea trei vedem bunătatea în lume a lui Dumnezeu, pe care ne-o însuşim prin celelalte două. La Dumnezeu ajungem prin comuniune şi stabilitate. Prin pronie Dumnezeu conduce spre Sine fiinţa lumii create, prin judecată le ţine deosebite.

145. Sfîntul Maxim trece la explicarea folosului ce-1 avem din contemplarea fiecăruia din cele cinci aspecte ale realităţii. Contemplînd fiinţa lucrurilor, învăţăm că există o cauză a lor, care e şi ea o fiinţă. Dar nu putem cunoaşte ce este această fiinţă în sine, în afară de calitatea de cauză, căci nu există în creaţiune sau în ceea ce este cauzat ceva identic cu ceea ce este în Dumnezeu, sau în cauză. Intre fiinţa cauzată şi fiinţa cauză este o discontinuitate de putere, deşi fiinţa creaţiei are drept cauză pe Dumnezeu.

prin care există fiecare [146].

Diferenţa este descoperitoarea judecăţii. Prin ea învăţăm din puterea naturală aflătoare în fiecare făptură, pe măsura suportului ei fiin-ţial, că Dumnezeu e distribuitorul înţelept al raţiunilor tuturor.

Iar pronie numesc nu pe cea care întoarce şi conduce readucerea celor providenţiate, de la cele ce nu trebuie la cele ce trebuie, ci pe cea care susţine universul şi conservă raţiunile, după care a fost el întemeiat la început. Şi judecată, nu pe cea mustrătoare a celor ce păcătuiesc, ci pe cea distribuitoare care salvează şi defineşte lucrurile. Datorită ei toate făpturile unite cu raţiunile după care s-au făcut îşi au în identitatea lor naturală, necălcată, legalitatea lor neschimbată, precum a judecat şi a hotărît de la început Făcătorul să fie şi ce să fie şi cum să fie fiecare. Iar ceea ce se numeşte în alt fel pronie şi judecată e legat intim cu pornirile noastre libere, de la cele rele oprindu-le în multe feluri, iar spre cele bune întorcîndu-le cu înţelepciune. Iar prin diriguirea celor ce nu atîrnă de noi, în mod contrar celor ce atîrnă de noi, taie răutatea prezentă, viitoare şi trecută. Dar prin aceasta nu spun că exista o altă şi o altă pronie şi judecată. Căci una şi aceeaşi o ştiu după putere, dar deosebită în raport cu noi şi avînd lucrarea de multe feluri [147].

Iar unirea lucrurilor sau sinteza lor este simbolul liberului nostru arbitru. Căci unindu-se (amestecîndu-se) acesta cu virtuţile şi pe acestea unindu-le (amestecîndu-le) cu sine, întemeiază şi el lumea cugetată cea demnă de Dumnezeu [148]. In sfîrşit, stabilitatea

146. Precum substanţa lucrurilor ne indică o cauză a lor, care e şi ea substanţă, la tel mişcarea lor ne indică o pronie a lor, adică o grijă a lui Dumnezeu de păstrare şi conducere a loi. Numai această grijă face ca să nu iasă, în mişcarea lor, din cadrul speciei lor. Numai datorită ci, fiinţele şi speciile rămîn în acelaşi timp unite şi distincte, aşa cum au fost create. Pronia este păstrarea creaţiei în specii şi individualităţi, dar nu ca un întreg static, ci în mişcare, prin care individuaţiu-nile se dezvoltă şi rămîn în legătură unele cu altele. Pronia este atît o acţiune negativă, cît şi una pozitivă a lui Dumnezeu.

147. Diferenţa între creaturi, manifestată de fiecare prin puterea fiinţei ei, ca bază a acelei puteri şi ca formă a ei, ne arată pe Dumnezeu ca Cel ce a distribuit în ele o varietate armonioasă şi neconfundată de raţiuni, după care se conduc şi se menţin. Diferenţa făpturilor ne arată judecata distinctivă şi uniiivă a lui Dumnezeu î i cadrul universului. Ea e nedespărţită de actul creaţiei de la început şi de acţiunea continuă a proniei. Căci Dumnezeu a creat lucrurile repartizate după raţiuni distincte şi armonioase şi le menţine ca atare în mişcarea lor continuă. în special judecata e unită cu pronia atît de mult, că acestea două pot fi considerate una în rădăcina lor, deşi se manifestă în raport cu noi în acte diferite şi mintea noastră distinge aceste acte, ca şi pronia de judecată.

Sfîntul Maxim arată prin acestea că pronia este o operă pozitivă a lui Dumnezeu, condusă de El, nu un produs al păcatului, în sens origenist. Individuaţiunile înseşi sînt opera judecăţii Lui distinctive şi sînt menţinute de pronia Lui şi toate sînt conduse de El însuşi în folosul binelui. Dar nu sînt menţinute şi conduse spre bine numai din exterior. Acţiunea prin care le salvează în specificul lor şi le conduce e concrescută cu înseşi pornirile lor naturale de a se menţine şi de a se dezvolta în bine. Iar fiinţele conştiente colaborează la bine prin libertate. Binele e sădit astfel creator in firea făpturilor, ca o lege. Prin aceasta le conduce Dumnezeu însuşi spre bine, dar se mişcă şi ele înseşi. Dar întrucît fiinţele libere se pot abate şi spre rău, Dumnezeu prin pronia şi judecata Sa le întoarce uneori spre bine cu voia lor, iar alteori, chiar împotriva voii lor, producînd împrejurări care lc opresc de Ia rău sau lc fac să regrete răul făcut şi să-1 întoarcă spre bine.

este învăţătoare moralităţii voluntare care trebuie să stea fermă pe lîngă ceea ce a hotărît bine împotriva a ceea ce se opune persistenţei în el, neprimind să fie abătută de la baza raţională de cele ce-i vin în cale [149]-

Unind iarăşi poziţia stabilă cu mişcarea, şi unirea, cu diferenţa, au distins în chip neîmpărţit întregimea universului în substanţă, diferenţă şi mişcare şi aplicînd cu măiestrie categoriile cugetării au cunoscut din cele cauzate în chip diferit cauza şi au înţeles că aceasta este şi este înţeleaptă şi este vie. Şi au învăţat de aici desăvîrşita,

dumnezeiasca şi rrnntuitaarea raţiune despre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, prin care au înţeles tainic nu numai simplu raţiunea existenţei cauzei, ci s-au iniţiat bine-credincios şi în modul subzistenţei ei [15°].

Şi iarăşi, privind toată creaţiunea în stabilitatea ei, au concentrat cele cinci moduri arătate ale contemplaţiei în trei, cunoscînd că creaţiunea, constînd din cer, pămînt şi cele din mijloc, este prin raţiunea ei învăţătoarea filosofiei morale, naturale şi teologice [151].

Iarăşi, privind creaţiunea numai din punctul de vedere al deosebirii, adică al celor

148. Combinarea lucrurilor în lume ne arată posibilitatea liberului arbitru de a face diferite combinaţii sau sinteze. In aspectul acesta se arată cel mai mult caracterul contingent al lumii, dependent continuu de voia lui Dumnezeu şi de a omului care poate produce mereu alte şi alte rezultate prin combinarea indefinit de variată a elementelor lumii. Cea mai înaltă combinaţie liberă este cea a liberului arbitru cu virtuţile care sînt şi ele forme de comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii. Prin aceasta se constituie o ordine spirituală plină de Dumnezeu. In aceasta se arată că şi omul a primit o putere creatoare în unire cu Dumnezeu, făcînd creaţia demnă de Dumnezeu.

149. Poziţia stabilă a speciilor şi a indivizilor în lume ne învaţă să ne menţinem fermi în poziţia binelui, pe care am adoptat-o, refuzînd ispita schimbării. Numai astfel se dobîndeşte virtutea. Astfel, virtutea e produsul combinării liberului arbitru cu binele şi al persistării în poziţia aceasta. Iar persistarea în virtuţi e persistarea în Dumnezeu. Numai în El e posibilă persistarea. Făcînd lumea pentru a ajunge la stabilitate, Dumnezeu a făcut-o pentru a ajunge în El.

150. Dar în lume se poate contempla nu numai unirea dintre combinare şi poziţia stabilă, ci şi unirea dintre poziţia stabilă şi mişcare, sau dintre combinare şi diferenţă, adică nişte aspecte paradoxale: cele ce se mişcă rămîn stabile, cele combinate rămîn distincte. Universul cel unul în fiinţă este o unire paradoxală a acestor aspecte contrare. Contemplînd acest univers unitar şi variat, cei înţelepţi au putut să-şi dea seama că şi cauza lui e pe de o parte una după fiinţă, pe de alta, diferită în Persoanele ei, adică şi-au dat seama nu numai despre existenţa unicei cauze, ci şi a modului diferit al subzistenţei ei. Căci au înţeles că şi acea cauză trebuie să fie vie, dacă există o mişcare fermă în lume, dacă cele ce se mişcă rămîn stabile şi dacă cele diferite sînt combinate din unitatea între stabilitate şi mişcare, ca şi dintre combinare şi diferenţă, putînd vedea un unîvers unic şi întreg în fiinţă, dar şi diferenţiat în mişcare. Iar aceasta i-a ajutat să cugete pe Dumnezeul Unu în fiinţă, dar deosebit în Persoane.

151. Aspectele creaţiei sînt unite nu numai două cîte două în chip diferit, ci fiecare e unit cu toate celelalte. Astfel, prin fiecare aspect pot fi privite toate. Şi fiecare aspect prezintă lumea altfel repartizată. Astfel privind părţile lumii după aspectul lor stabil ea apare repartizată în pămînt, în cer şi în cele de la mijloc.

conţinătoare şi conţinute, sau al cerului şi al celor dinăuntru, au redus cele trei moduri amintite la două, la înţelepciune şi filosof ie (iubire practică de înţelepciune cu fapta). Prin cea dintîi au îmbrăţişat şi primit în chip vrednic de Dumnezeu toate modurile văzute în creaţiune şi au inclus în lăuntrul ei înseşi raţiunile tainice şi naturale despre celelalte; prin cea de a doua au cuprins moralitatea şi voinţa, făptuirea şi contemplaţia, virtutea şi cunoştinţa şi prin afecţiune s-au referit la înţelepciune ca la o cauză [152].

Şi iarăşi, contemplînd zidirea numai după unirea (combinarea) sau după sinteza armonioasă a totului şi prin toate cele legate întreolaltă în chip negrăit spre împlinirea unei lumi unice, adică văzînd numai raţiunea care leagă şi uneşte părţile cu întregul şi între ele, au inclus cele două moduri ale contemplaţiei într-unui singur, conform căruia au străbătut cu mintea într-un act simplu prin raţiunile din lucruri la cauză şi au unit mintea numai cu ea, ca cu cea care adună şi atrage toate cele provenite din ea, nemaiîmprăştiindu-se mintea cu raţiunile individuale ale tuturor celor pe care le-a depăşit. Aceasta pentru că s-au încredinţat în chip clar, din contemplarea trează a lucrurilor, că numai Dumnezeu există în sens propriu şi e substanţa şi mişcarea lucrurilor şi distincţia celor ce se deosebesc şi legătura de nedezlegat a celor combinate şi locul neclintit al celor stabile şi, simplu vorbind, cauza oricărei existenţe cugetate în oricare fel de mişcări şi diferenţe, combinări şi stabilităţi. Astfel şi-au transportat înţelepţeşte, datorită asemănării care tinde spre apropiere, contemplaţia tainică de la veacul acesta sensibil la lumea conformă cugetării în duh, împlinită prin virtuţi[153]. Prin aceasta, adunînd modurile amintite într-unui, şi-au imprimat în ei, pe cît era posibil, toată raţiu

Acestea trei formează la rîndul lor obiectul unei întreite contemplaţii şi abordări. Pămîntul contemplat ne învaţă filosofia naturală, cerul (în sens spiritual), filosofia teologică sau conştiinţa despre Dumnezeu, iar cele de la mijloc, filosofia morală sau drumul de la pămînt Ia cer.

152. Privind creaţiunea din punctul de vedere unic al diferenţelor din ea, sfinţii au putut observa toate cuprinzîndu-se în cer ca cele conţinute în conţinător. Astfel, au redus cele trei moduri de filosofii, la două : la înţelepciune şi la strădania morală (filosofia prin excelenţă). In înţelepciune au cuprins raţiunile tainice ale tuturor ca într-un cer (conţinătorul suprem); prin strădania morală au cuprins toate metodele prin care se pot aduna în înţelepciune, ca într-o singură Raţiune, raţiunile tuturor, ducîndu-le toate spre cea dintîi prin cele două trepte sau aripi: făptuire şi contemplaţie, virtute şi cunoştinţă. Cea dintîi, avînd în ea totalitatea raţiunilor şi modurilor ca o unitate, se apropie de Raţiunea atotcuprinzătoare a raţiunilor lumii, de Logosul divin sau cuprinzător al tuturor raţiunilor şi modurilor raţiunilor. înţelepciunea la care a ajuns subiectul uman se alipeşte astfel de înţelepciunea divină şi înţelege că prin ea s-au făcut toate.

153. Prin orice aspect contemplat, creaţia conduce mintea spre Dumnezeu, Autorul ei. Dar dacă celelalte aspecte o prezintă într-o varietate şi contemplaţia trebuie să se ramifice întîi spre părţile ei variate, aspectul de sinteză al creaţiei ajută mintea să se înalţe spre Dumnezeu printr-un act simplu, neanalitic, intuitiv.

nea atotfolositoare care împlineşte prin diferitele chipuri de virtuţi fiinţa lumii voite conforme cugetării, depăşind toate raţiunile lucrurilor şi chiar pe cele ale virtuţilor, ba mai bine zis după acestea înălţîndu-se în chip necunoscut la Raţiunea suprafiinţială şi suprabună mai presus de acestea, spre care sînt şi din care îşi au acestea existenţa [154]. Şi unindu-se întregi cu Ea întreagă, pe cît e cu putinţă puterii aflătoare în ei, au fost aşa de mult imprimaţi de Ea, pe cît s-a putut, încît nu mai poartă decît semnele Ei, ca nişte oglinzi atotstrăvezii. Căci au chipul întregii Raţiuni a lui Dumnezeu care priveşte prin ei,

Poziţia lucrurilor prezentîndu-ne creaţia repartizată în cer, pămînt şi cele dintre ele, face mintea şi fiinţa noastră să se ridice la Dumnezeu printr-un demers întreit; aspectul diferenţiat al lumii face mintea noastră să se ridice la Dumnezeu prinitr-un demers îndoit, realizat din cunoştinţă şi virtute.

Singur aspectul de sinteză o ajută să depăşească ramificarea în contemplaţii diferite. Căci în sinteza lucrurilor vede raţiunea negrăită care le uneşte pe toate. Contemplînd această legătură dintre lucruri mintea străbate prin lucruri la raţiunea care le leagă într-un act de percepere simplă, neîmpărţită. Prin aceasta mintea se ataşează cauzei unitare care le leagă pe toate, depăşind multitudinea lucrurilor, ne-maidivizîndu-se în contemplarea lor. In acest act mintea sesizează pe Dumnezeu ca unica substanţă a substanţelor lucrurilor, mai presus de acestea, ca unica mişcare a mişcărilor lucrurilor, mai presus de ele, ca temei al deosebirii lucrurilor, mai presus de ea, oa loc stabil şi unitar al poziţiilor stabile ale lucrurilor. Simplu vorbind, mintea intuieşte pe Dumnezeu drept cauză a tuturor celor cinci aspecte ale creaţiei : substanţă, mişcare, deosebire, unire şi stabilitate.

La unirea cu această cauză nu se poate ajunge numai prin cugetare, ci şi printr-un efort voluntar, sau mutarea contemplaţiei de la cele sensibile la planul su-prasensibil se înfăptuieşte prin virtute. Dar rolul virtuţii nu e numai acela de a ajuta mintea să se ridice la cunoaşterea şi la ataşarea la cauza supremă, ci şi împlineşte lumea creată, făcînd-o conformă cugetării adevărate şi voii lui Dumnezeu. Ea umple sufletul cu puterile morale şi cognitive superioare, ea armonizează relaţiile dintre oameni şi le deschide tuturor o înţelegere unică a lumii, ea dă un chip nou şi o ordine nouă întregii lumi, sau o duce spre transfigurarea prin puterile divine.

154. Se afirmă din nou rolul hotărîtor al raţiunii în promovarea virtuţilor, iar prin aceasta, în construirea lumii voite superioare, umplute de Dumnezeu. Această capacitate o are însă numai raţiunea unitară la care s-a ridicat cel ce s-a adunat din împrăştierea în lucrurile sensibile.

Pe de o parte raţiunea aceea unitară conduce pe om în realizarea prin virtuţi a lumii aceleia spirituale divino-umane; pe de alta, înltipărirea ei clară în el se produce numai la sfîrşit, după dobîndirea tuturor virtuţilor. Omul e condus la virtuţi prin raţiune şi devine prin virtuţi raţional. în faza aceasta superioară, precum a depăşit raţiunile singulare ale lucrurilor, aşa a depăşit preocuparea de virtuţile parţiale, ridicîndu-se la o raţionalitate şi stare virtuoasă atotcuprinzătoare. De aici se vede că preocuparea de raţiunea lucrurilor e una cu preocuparea de virtuţi. Aici se afirmă că virtutea nu se realizează numai prin simpla gîndire, ci prin unitatea superioară şi plenară a spiritului. Raţiunea şi virtutea nu sînt decît două aspecte ale spiritului unitar care e putere de autodesăvîrşire, după asemănarea cu Dumnezeu şi din puterea Lui. Sfîntul Ioan Damaschin spune că «voinţa este poftă naturală raţională» ; sau e '«mişcarea naturală, raţională şi liberă a minţii» *(Institutio elementaris,* P.G., 95, 110). El vorbeşte de «mintea liberă», de «mintea conducătoare». Acestei părţi superioare a sufletului (raţiune-voinţă) îi este încredinţată stăpînirea afectelor — mînie, poftă — şi, guvernîndu-le conform raţiunii, realizează virtutea (De *duabus voluntatibus,* P.G., 95, 149).

Deci virtutea nu e decît starea în care raţiunea, după ce a actualizat voinţa implicată în ea şi şi-ia impus stăpînirea peste afecte, le-a pătruns pe acestea, a pus pecetea pe ele, a pus ordine in ele, a devenit, din raţiune virtuală, raţiune actuală, efectivă. Omul ridicat la raţionalitatea efectivă, la starea de virtute generală, reflectă în sine şi întăreşte cauza acestei calităţi cu dublu aspect, care şi ea e Raţiunea mai presus de raţiune şi bunătatea mai presus de bunătate, căci omul a devenit atunci întreg partener de comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii.

chip ce rămîne neschimbat prin trăsăturile dumnezeieşti ale lui. Căci n-a mai rămas nici

una din trăsăturile cele vechi, prin care obişnuia să se manifeste omenescul, toate cedînd celor mai bune, ca aerul neluminat amestecat deplin cu lumina [155].

29. *înţelesul duhovnicesc al lui Melchisedec.*

Aceasta, socotesc, cunoscînd-o şi pătimind-o marele şi minunatul Melchisedec, despre care povesteşte cuvîntul dumnezeiesc în Scripturi acele mari şi minunate lucruri, s-a învrednicit să devină mai presus de timp şi de fire şi să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-se adică, prin deprindere, după har, pe cît e cu putinţă, aşa precum credem că e însuşi Dătătorul harului după fiinţă. Căci ceea ce se spune despre el că era «fără tată, fără mamă şi fără neam» (Evr., 7, 3), socotesc că nu înseamnă altceva decît lepădarea deplină a trăsăturilor naturale, produsă în el de harul suprem din pricina virtuţii[156]. Iar cuvintele •. «n-avea nici înce

put al zilelor, nici sfîrşit al vieţii» mărturisesc cunoştinţa care circumscrie timpul şi veacul,

155. Cei ce au realizat urcuşul s-au unit întregi cu Raţiunea divină întreagă, ca unii ce s-au imprimat toltal de Ea prin contemplarea Ei şi prin umplerea lor prin comuniune iubitoare de puterile Ei. Ei s-au îmbibat, au primit calitatea Ei atît de mult, încît nu se mai văd în ei decît semnele Ei, nu se mai vede în ei nimic al lor, ca nişte oglinzi atotstrăvăzătoare, pe care, cînd te priveşti în ele, nu le mai vezi, ci lasă să se vadă numai cel reflectat în ele.

Omul devine purtătorul însuşirilor lui Dumnezeu prin participare, prin comuniune cu El. Omul apare ca dumnezeu, e îndumnezeit. Nu se mai văd însuşirile omeneşti, deşi omul este şi se ştie purtătorul lor. Dar această transparenţă a lui Dumnezeu prin om e conformă cu aspiraţia naturală a omului în general şi a omului respectiv în ispecial, fiind proporţională cu măsura în care a dezvoltat raţiunea sa inclusă ca potentă în comportarea sa.

E de remarcat în acest capitol faptul că sfîntul Maxim vede urcuşul omului spre îndumnezeire nu prin ocolirea lumii, ci în legătură cu ea. In legătură cu lumea se desăvîrşeşte fiinţa omului, adunînd raţiunile lumii şi făcînd prin aceasta efectivă în sine însăşi raţiunea sa şi raţiunea lumii prin virtuţi, ca, depăşind în felul acesta raţiunea sa şi raţiunile lumii, să devină totodată oglinda cît mai curată a Raţiunii şi bunătăţii divine din care iradiază acelea. Este o nouă afirmare pozitivă a lumii şi a vieţii în ea, împotriva origenismului.

Sfîntul Maxim a redus, transformat şi utilizat într-un mod propriu tabela categoriilor lui Aristotel. Dacă Aristotel cunoştea zece categorii: substanţă, calitate, cantitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune şi pasivitate, sfîntul Maxim enumera cinci, dintre care unele sînt identice cu ale lui Aristotel, altele, deosebite. Insă întrucît virtutea sau deprinderea în bine nu e decît deprinderea în a trăi tot mai mult cu Dumnezeu, îndumnezeirea nu e decît calitatea stăpînicită a firii de a fi mai presus de fire, de a fi un mediu subtire şi identice sînt substanţa, poziţia şi (cu nume deosebit) mişcarea (la Aristotel : acţiunea). Relaţia a devenit la transparent al puterii dumnezeieşti. Propriu-zis prin aceasta a devenit firea noastră în mod actual ceea ce e sfîntul Maxim sinteza. Diferenţa, care e proprie sfîntului Maxim, e la Aristotel expresia generală a deosebirii chemată să devină : mediu transparent al puterilor dumnezeieşti. Deprinderea în această calitate nu e decît categoriilor. Locul e implicat la sfîntul Maxim, în poziţie] timpul, în mişcare, cantitatea, în fiinţă - calitatea, în starea actualizată a firii noastre. Astfel virtutea şi harul se includ reciproc. Căci virtutea e depăşirea de sine şi diferenţa ; posesia, în relaţie. Dar ce e cu totul nou la sfîntul Maxim e folosirea practică a categoriilor ca obiecte comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii.

ale contemplării şi modele ale urcuşului spiritual al omului spre Dumnezeu, în afară de aceea, el a voit să vadă în creare, ca aspecte fundamentale, cele care au o bază şi în Dumnezeu.

157. Melchisedec n-avea început al zilelor şi sfîrşit al vieţii în sensul că cunoştinţa lui se întindea peste timpul şi eonul lumii, iar contemplaţia lui depăşea existenţa a toată fiinţa materială şi nematerială. Era ridicat prin contemplaţie peste ele, iar prin această însuşi spiritul biruise sfîrşitul şi se întinsese înainte de începutul existenţei lui pămînteşti. Se întindea peste timp şi veac, dar nu desfiinţa faptul de a fi început să existe.

156. O exemplificare a cuprinderii trăsăturilor naturale prin cele dumnezeieşti ne-o oferă Melchisedec. A se observa în ce contexte cosmice plasează sfîntul Maxim urcuşul spre Dumnezeu al personajelor biblice şi al sfinţilor, reţinînd din nou convergenţa revelaţiei naturale cu cea biblică.

158. Preot este cel ce are ochiul minţii deschis spre Dumnezeu ca să slujească Lui. Melchisedec rămîne preot pururea, după asemănarea Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu. Căci, aşa cum Acesta îşi are ochiul minţii pururea deschis spre Tatăl, slujindu-I Lui prin opera de mîntuire şi de îndumnezeire a creaţiei, aşa şi Melchisedec are ochiul pururea deschis spre Dumnezeu, prin faptul că este unit cu Fiul cel întrupat şi a devenit asemenea Acestuia. El are ochiul minţii pururea deschis spre Dumnezeu şi-I slujeşte Lui prin deprinderea neschimbată a virtuţii atotasemănătoajre lui Dumnezeu, dacă virtutea însăşi este deprinderea întinderii continuu spre Dumnezeu, a depăşirii de sine, a uitării de sine. Virtutea e susţinută de ochiul deschis al minţii spre Dumnezeu şi îl menţine pe acesta deschis pe măsură ce ea devine mai fermă. Vederea spirituală şi buna făptuire se hrănesc una din alta. Deprinderea neclintită a virtuţii e cea care ţine necontenit deschis ochiul minţii, ochiul cugetării la Dumnezeu. în aceasta se exprimă rostul cognitiv al virtuţii. Cine se face asemenea lui Dumnezeu prin virtute are pe Dumnezeu în el şi e asemenea Lui şi de aceea cunoaşte pe Dumnezeu prin trăire.

159. Virtutea realizează firea, dar întrucît o ridică mai presus de fire, în Dumnezeu.

Virtutea ţine ochiul minţii deschis spre Dumnezeu pentru că ea luptă cu toate cele ce sînt după Dumnezeu, nevoind să se lase robită de ele întrucît numai pe El îl ştie prin experinţă născător şi proniator al ei. Aceasta nu înseamnă că nu se manifestă şi în fapte de iubire faţă de ele, dar iubirea aceasta nu vrea să fie stă-

şi contemplaţia ce depăşeşte existenţa a toată fiinţa materială şi nematerială[151]. Apoi : «făcut fiind asemenea Fiului lui Dumnezeu el rărnîne preot pururea» poate arată că el e în stare să-şi păzească pînă la sfîrşit ochiul mintal deschis, prin deprinderea neschimbată a virtuţii atotasemănătoare lui Dumnezeu, a privirii dumnezeieşti spre Dumnezeu [158]. Căci virtutea obişnuieşte să lupte cu firea, iar contemplaţia cea adevărată, cu timpul şi cu veacul. Pentru că cea dintîi vrea să ră-mînă nerobită şi nestăpînită de celelalte cîte se socotesc că sînt după Dumnezeu, ca una ce numai pe Dumnezeu îl ştie născător ; iar cea de a doua, necircumscrisă, nezăbovind în nici una din cele ce au început şi sfîrşit, ca una ce dă chip în sine lui Dumnezeu care hotărniceşte tot începutul şi sfîrşitul şi atrage la Sine într-un extaz negrăit toată înţelegerea celor ce înţeleg[159]- în acestea se arată asemănarea dumnezeiască, adică în cunoştinţă şi virtute. Şi prin aceasta e păzită în cei vrednici iubirea neclintită de Dumnezeu singur. Iar prin aceasta li se dă în chip demn de Dumnezeu vrednicia înfierii care le dăruieşte puterea de a interveni necontenit la Dumnezeu şi de a sta în faţa Lui, procurînd celui ce intervine asemănarea dumnezeiască chiar cu scopul obţinerii îndurării Lui [16°].

De aceea, pe drept cuvînt socotesc că nu prin timp şi fire, sub care petrecea natural marele Melchisedec, dar pe care, prin viaţă şi raţiune le depăşise şi părăsise cu totul, trebuie să se spună : «Cuvîntul lui Dumnezeu 1-a îndreptat pe el», ci din acelea şi prin acelea prin care el s-a prefăcut cu voinţa, adică din virtute şi cunoştinţă [161]. Căci nu e drept ca — celor a căror voinţa a combătut vitejeşte prin virtuţi legea greu de învins a firii şi a căror mişcare a minţii a zburat prin cunoştinţă în chip neprihănit mai presus de timp şi veac — să li se atribuie ca trăsătură însuşirea celor părăsite, ci mai degrabă măreţia celor primite, singurele din care şi în care sînt şi se cunosc. Fiindcă şi noi, privind în chip natural la cele văzute, cunoaştem şi numim corpurile din culori, de pildă aerul luminat, lumină, orice materie aprinsă de foc, foc, şi corpul înălbit, alb, şi cîte altele de felul acesta

pînită de ele, ci numai de Dumnezeu, Cel atotliber şi dătător de libertate. Iar contemplaţia ţine ochiul minţii deschis spre Dumnezeu, pentru că luptă să nu se lase circumscrisă de timpul parţial sau total al lumii, nelăsîndu-se închisă în cele ce au început şi sfîrşit. Căci cel ce contemplă se întinde peste cele hotărnicite şi ca atare unindu-se cu Dumnezeu ia în sine chipul lui Dumnezeu cel nehotărnicit de vreun început sau sfîrşit. Datorită acestui fapt el atrage spre sine toată înţelegerea, ridi-cînd-o din cele hotărnicite printr-un extaz negrăit la această treaptă culminantă a intuirii lui Dumnezeu şi a unirii cu El, care este contemplaţia.

160. Asemănarea cu Dumnezeu nu e decît calitatea dată sufletului de cunoştinţă şi de virtute. Pe de altă parte asemănarea sau cunoştinţa şi virtutea reprezintă însăşi iubirea de Dumnezeu şi sînt obţinute în comuniune cu El. Poate sînt numiri diferite ale aceleiaşi uniri afectuoase a sufletului cu Dumnezeu. Cel ce o are pe aceasta are de Ia Dumnezeu şi vrednicia înfierii şi, ca urmare, şi puterea de a interveni la El şi de a sta cu efect în faţa Lui, putere proprie preotului. Numai asemănarea cu Dumnezeu face ca intervenţia celui cc o are să fie efectivă, să obţină îndurarea Lui.

161. Orice sfînt cît trăieşte pe pămînt rămîne, pe de o parte, sub timp şi în fire, adică într-o existenţă naturală. Pe de altă parte, prin viaţă şi raţiune, sau prin virtute şi cunoştinţă, sau prin voinţă, el a depăşit timpul şi firea. Căci în ele este activă şi puterea lui Dumnezeu. Astfel, sfîntul vieţuieşte în două planuri : cel a! naturii şi cel mai presus de natură. Mai bine zis planul naturii este transfigurat prin virtute şi cunoştinţă din partea lui Dumnezeu, dar nu suprimat. Sfîntul Maxim dă aici nişte precizări ale stării de îndumnezeire. Timpul se umple de Dumnezeu, deci de eternitate ; în fire intră ceea ce este mai presus de fire.

162. în aceste rînduri sfîntul Maxim stăruie asupra transfigurării întregii naturi a sfinţilor prin virtute şi cunoştinţă şi prin puterea dumnezeiască manifestată în ele. Petrecerea «naturală» în timp şi în trebuinţele naturii e penetrată şi ea de duhul dumnezeiesc lucrător prin voinţa şi gîndirea orientate spre Dumnezeu. Ei se cunosc acum prin cele ce au primit, nu prin cele ce, deşi persistă, sînt biruite sau copleşite. Ca să folosim o asemănare : într-o mamă totul e biruit de sentimentul matern şi de aceea acest sentiment o caracterizează sau o defineşte, Cînd starea copilului cere angajarea ei imediată, orice simţ al voluptăţii de femeie e copleşit de sentimentul aurat al mamei. Se pare că există în om o energie generală a sensibilităţii, repartizată pe simţuri şi pe sentimente, dar capabilă să se activeze în

162. Deci — dacă dumnezeiescul Melchisedec a preferat prin voință virtutea, firii şi tuturor celor ce țin de ea, alegînd

prea frumos vrednicia noastră, şi a depăşit întreg timpul şi veacul prin cunoştință, lăsînd cu o înțelegere superioară prin contemplație în urma sa toate cîte sînt după Dumnezeu, nezăbpvind în nici unul din lucrurile în care se observă sfîrşitul; dacă s-a născut în Duh între ființele dumnezeieşti şi fără de început şi nemuritoare ale lui Dumnezeu prin rațiune după har şi poartă în sine nevătămată şi adevărată asemănarea lui Dumnezeu care 1-a născut (deoarece toată naşterea obişnuieşte să facă la fel cu născătorul pe cel născut : «Căci ceea ce e născut din trup, zice, trup este, iar ceea ce e născut din duh, duh este») —- pe drept cuvînt nu s-a mai numit din însuşirile naturale şi temporale, între care se cuprinde tată şi mamă şi neam, început şi sfîrşit al zilelor, pe care le-a lepădat cu totul de la sine, ci din trăsăturile dumnezeieşti şi fericite, prin care şi-a schimbat chipul şi la care nu ajunge nici timp, nici fire, nici rațiune, nici minte, nici nimic altceva din cele ce sînt, ca să vorbim pe scurt[163]. Deci ma

rele Melchisedec a fost descris ca «fără tată, fără marnă, fără neam, ne-avînd nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieții», precum a lămurit cuvîntul adevărat despre el al bărbaților

sentimente mai curate sau mai puțin curate, sau să se concentreze întreagă într-un sentiment unic care le copleşeşte pe celelalte. Datorită acestui fapt, subiectul uman poate să se concentreze întreg în simțirea prezenței divine, în care caz, deşi va satisface trebuințele firii pentru a se conserva, apetiturile acestora nu vor avea puterea de a-1 robi, ci le va copleşi prin simțirea prezenței spirituale şi curate a lui Dumnezeu.

163. Ființele dumnezeieşti fără început şi nemuritoare între care se naşte Melchisedec în Duh prin rațiune, după har, nu sînt prin natură fără început şi nemuritoare, ci s-au născut în ele ca atare în Duh, ca şi el. Dacă prin natură nu Se naşte din Dumnezeu decît un singur Fiu, prin har se nasc numeroase subiecte, care au existat ca creaturi înainte de a se naşte sau de a deveni dumnezei după har. Şi pentru că au existat înainte, au şi ele o contribuție la naşterea lor în Duh, ca dumnezei după har: ele contribuie la aceasta prin rațiunea sau prin cunoştința şi prin voința lor. Ele au contribuit la biruirea începutului şi sfîrşitului temporal prin Duh, întrucît s-au ridicat prin rațiunea lor gînditoare de la lucrurile care încep şi sfîrşesc la cele fără început şi sfîrşit. Iar prin voința de a face voia lui Dumnezeu, devenită deprindere virtuoasă în care totdeauna e o plăcere superioară, au biruit plăcerea apetiturilor firii nemaifiind sclavele lor, deşi satisfac din motive obiective trebuințele firii. Firii posibilitatea morții. In același timp ea e o arvună la nemuririi viitoare cu trupul. Ca să rămînem la comparația cu lor întinse peste ea însăşi prin cunoştință şi virtute, sau prin cunoştință şi voință, i-a venit în întîmpinare harul omul care zboară : el şi-a actualizat o potență a sa prin destoinicia de a şi adăuga aripi, dar el a ieşit prin aceasta penetrînd-o şi susținînd-o în această depăşire de sine prin intensificarea unei simțiri superioare în ea. Depăşirea din conduita sa obişnuită, sau din ceea ce poate el numai prin natura sa, el zboară întrucît a adăugat ceva naturii sale, desigur în baza posibilității de a şi adăuga şi de a purta ceea ce şi-a adăugat. Dar nu singur el şi-a adăugat aripile, ci ele i-au fost adăugate şi de Dumnezeu. Căci zborul e viața în comuniune cu Dumnezeu.

164. Este aici afirmat, cu mult înainte de Palama, caracterul necreat al harului. Subiectul uman mai de grabă ca subiect îndumnezeit şi purtător de îndumnezeire prin nivelul de cunoaştere şi de virtute la care a ajuns. Simțirea plăcerii unor realități superioare e şi o simțire a ei, deşi se află în ea şi forța divină sau frumusețea divină exercitată asupra ei, care produce o atracție superioară care le copleşeşte pe cele inferioare.

Ăsfel fire a rămîne, dar se află în același timp deasupra ei. Ea trăieşte cele ce sînt mai presus de ea. Omul zboară prin aripile ce i s-au adăugat peste sine. Dar aripile acestea le poartă el însuşi şi el face experiența zborului care e deosebită de experiența lui obişnuită în viața pămîntească. Omul a ajuns la «adevărata asemănare cu Dumnezeu», adică la actualizarea supremelor sale potențe, dar în același timp şi a depăşit «chipul» în asemănare, trăind în Duh dincolo de timp. Această trăire e de asemenea în Duh, dar această trăire supranaturală în Duh e o trăire experiată în Duh în toată făptura, fără ca obiectiv să însemne ridicarea trupului din.

165. «Fără tată şi fără mamă» mai poate însemna şi că Melchisedec s-a ridicat mai presus de materie şi formă, căci forma era considerată în filosofia greacă veche (la Aristotel) şi că un principiu care dă materie formă şi prin aceasta aduce la existență o nouă individualitate. Deci sfîntul s-a născut ca făptura nouă atît decît prin această lege a naturii, în care se întîlnesc doi factori. El s-a născut prin virtute, care reprezintă ridicarea peste aceasta lege. Dar în general existența naturală se produce printr-o întîlnire în timp între materia consistentă şi forma gîndită şi se desface după un timp, materia scăpînd de sub forma care a organizat-o. Sfîntul însă nu s-a născut ca atare prin această întîlnire în trup între materie şi formă şi nu va înceta să fie sfînt printr-o despărțire a materiei şi a formei. Ridicarea mai presus de materie şi formă mai poate însemna însă şi ridicarea peste orice opoziție a trupului față de sufletul umplut de har.

Sfințenia nu are un început temporal, ci vine din veşnicie în cel ce se împărtăşeşte de ea ; şi nu are sfîrşit pentru că sfîntul nu mai iese din ea.

166. Experiența ieşirii din timp şi fire o trăieşte sfîntul însă în grad culminant ca unul a cărui minte a uitat de toate, pătrunzînd fără idei, fără cuvinte, în chip neştiut şi neînțeles în Dumnezeu, Cel mai presus de toate cele cunoscute şi explicabile, ilar starea aceasta nu e numai o stare a minții, ci e o stare a întregii sale ființe, pentru că întreagă a primit însuşirile lui Dumnezeu întreg, care au co-

purtători de Dumnezeu, nu din pricina firii celei create şi a celor din nimic, după care a început şi a sfîrşit de a fi, ci din pricina harului dumnezeiesc şi necreat care există pururea mai presus de toată firea şi tot timpul, din pururea existentul Dumnezeu, har după care se cunoaşte ca fiind născut întreg cu totul prin alegerea voii Sale [164]. Şi ne-a fost păstrat de Scriptură ca fiind singur de felul acesta, ca cel ce s-a ridicat poate primul prin virtute mai presus de materie şi formă, care poate sînt arătate prin cuvintele : «Fără tată şi fără mamă şi fără neam» ; şi ca cel ce a trecut prin cunoştinţă peste toate cele de sub vreme şi veac, a căror existenţă a început în timp prin facere (care nu neagă începutul în oarecare timp), şi nu s-a abătut deloc de la drumul dumnezeiesc cel inteligibil, ceea ce înseamnă poate că «n-are început al zilelor şi nici sfîrşit al vieţii» [165]. In sfîrşit, ca cel ce a pătruns cu mintea în Dumnezeu însuşi, desfăcut de toate, în chip ascuns, tăcut şi, pe scurt, necunoscut, după negarea tuturor, e imprimat şi transformat întreg de calităţile lui Dumnezeu întreg [166]. Aceasta se arată poate prin cuvintele :

«Făcut asemenea Fiului lui Dumnezeu, rămîne preot în veac». Căci orice sfînt care a început să aibă un bine prin excelenţă, după acest bine e declarat şi chip (xouoc) al lui Dumnezeu care 1-a dat. în sensul acesta, şi acest mare Melchisedec, pentru virtutea dumnezeiască întipărită în el, s-a învrednicit să fie chip (ΤΟΪΤΟC) al lui Hristos Dumnezeu şi al tainelor Lui negrăite. Căci spre El se adună toţi sfinţii ca spre un arhetip şi cauză a binelui ce se arată în fiecare din ei, dar mai ales acesta, ca cel ce poartă în sine, mai mult ca toţi ceilalţi, semnele lui Hristos [167].

30. *Referirea la Domnul a celor spuse despre Melchisedec.*

Căci singur Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos este prin fire şi în adevăr fără tată şi fără mamă şi fără neam şi n-are nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieţii. Fără mamă, pentru caracterul nematerial, netrupesc al naşterii Lui dinainte de \ reci de sus din Tatăl. Fără tată, după naşterea de jos, temporală, din mamă şi în trup, care nu s-a produs datorită zămislirii prin sămînţă. Fără neam, întrucît modul ambelor Lui naşteri e tuturor cu totul inaccesibil şi necuprins. Şi n-are nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieţii, fiind fără început, fără sfîrşit şi cu totul nemărginit, ca Cel ce e prin fire Dumnezeu]68. Şi

pleşit însuşirile ei, aşa cum fierul încălzit în foc a primit însuşirile focului, care le-au copleşit pe ale sale. S-a produs o transformare a firii create prin această schimbare de calităţi, mai bine-zis prin copleşirea calităţilor sale de către calităţile dumnezeieşti (calificatus et transcalificatus) a căpătat o calitate bună, curată, prin efortul uman şi prin energia divină. Omul însuşi trece peste raţiuni, în apofatic, căci nici Dumnezeu nu Se află limitat în raţiuni, ca la Origen.

167. Calităţile acestea noi sînt calităţile binelui prin excelenţă, care sînt la rîn-dul lor calităţile lui Dumnezeu. De aceea, sfîntul a devenit o formă, o întipărire văzută (xorcoc) a lui Dumnezeu cel nevăzut şi o icoană a lui Hristos, Care, ca Dumnezeu şi Om, a dat în umanitatea Sa prima şi suprema formă văzută a calităţilor lui Dumnezeu, fiindcă este ca om arhetipul binelui devenit vizibil şi ca Dumnezeu, cauza lui. De aceea, toţi sfinţii sînt icoanele lui Hristos, Care e arhetipul şi cauza binelui ce se manifestă în toţi.

168. Hristos e arhetipul şi cauza tuturor celor ce se fac icoane ale Lui, ridi-cîndu-Se peste timp şi fire, pentru că este prin fire, nu prin voinţă şi prin har, deasupra timpului. El e într-adevăr fără mamă şi fără început prin naşterea cea nematerială din veci din Tatăl şi fără tată, după naşterea cea de jos, fără de sămînţă. Unul si Acelaşi e fără tată şi fără mamă. Una din cele două naşteri ale Aceluiaşi e fără mamă şi alta fără tată. Nici una nu e pătată. Naşterea prin mamă nu aduce un subiect temporal pe lume, ci pe Cel născut dinainte de veci.

169. Hristos rămîne preot în veac, pentru că nu încetează de a exista prin moartea menită să pună capăt păcatului şi firii, sau firii din pricina păcatului, ci El foloseşte moartea spre înviere. Căci fiind Dumnezeu e însuşi Dăruitorul vieţii celei după fire şi al celei după virtute. Oamenii recîştigă prin virtute o viaţă superioară firii, dar o recîştigă de la Dumnezeu, o recîştigă prin har şi o recîştigă deplin după ce o pierd pe cea prin fire, în care prin păcat a intrat moartea.

Hristos are viaţa în Sine, deci etern, atît după fire cît şi după virtute, şi dăruieşte tuturor viaţa după fire prin naşterea naturală şi viaţa cea după har prin vir-

rămîne preot în veac, ca unul ce nu încetează de a exista, prin o moarte care pune sfîrşit păcatului sau firii, fiindcă e Dumnezeu şi dătătorul a toată viaţa cea după fire şi virtute [169].

Dar nu socoti că e lipsit cineva de acest har, cînd auzi că numai despre marele Melchisedec a spus Scriptura că îl are. Căci tuturor le-a sădit Dumnezeu în chip natural puterea spre mîntuire, ca fiecare să poată, dacă vrea, să se împărtăşească de harul dumnezeiesc şi dacă vrea, să nu fie împiedicat să devină Melchisedec şi Avraam şi Moise şi, simplu, să transfere pe toţi sfinţii în sine, fără să le schimbe numele şi locurile, ci imitîndu-le modurile şi vieţuirea [170].

31. *Alt înţeles duhovnicesc al lui Melchisedec.*

Deci tot cel ce şi-a «mortificat mădularele de pe pămînt» (Col., 3, 5) şi şi-a «stins tot cugetul trupesc» (Rom., 8, 3) şi s-a scuturat cu totul de afecţiunea faţă de trup, prin care iubirea datorată de noi numai lui Dumnezeu se împarte, şi şi-a tăgăduit toate semnele trupului şi ale lumii, pentru harul dumnezeiesc, încît să poată spune cu fericitul Pavel «Cine ne va despărţi pe noi de dragostea lui Hristos ?» şi celelalte (Rom., 8, 35), acela s-a făcut ca marele Melchisedec, fără tată şi fără mamă şi fără neam, nemaiavînd cum să fie ţinut sub trup şi fire, pentru legătura ce-a cîştigat-o cu Duhul[171].

32. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Neavînd nici început,
nici sfîrşit al vieţii».

tutea lor, care pe de o parte e produsul efortului lor, pe de alta, al harului. Desigur Hristos a acceptat şi El, odată cu firea omenească, moartea; dar a acceptat-o voluntar, căci voluntar a luat firea noastră cea muritoare. El însă nu putea rărnîne în moarte, atît pentru că El era şi cauza vieţii după fire, cît şi a vieţii conforme virtuţii. Propriu-zis la El viaţa conformă virtuţii e o viaţă după fire a omului, dar datorită unirii firii omeneşti cu cea dumnezeiască. El binuieşte moartea intrată prin păcat în firea naturală, acceptată de El voluntar. La El moartea nu a devenit involuntară, cum a devenit la om, după ce a ales prin voie păcatul. Deci nu a devenit imposibil de biruit prin voinţă. In Hristos moartea a putut fi învinsă prin voia Sa care n-a ales păcatul, dar şi prin voia divină conformă firii Lui divine. In El moartea a putut fi învinsă prin amîndouă voile, adică prin convergenţa voii umane cu cea divină, sau prin virtutea firii umane şi prin firea divină.

170. Dumnezeu a sădit în chip natural în fiecare om puterea spre mîntuire, nu în sensul că se poate mîntui prin sine, ci în sensul că o doreşte şi se poate împărtăşi de ea prin har, devenind virtuos; în sensul că poate sta în relaţie cu Dumnezeu. Ba chiar e făcut fiecare pentru această relaţie. In el e posibil un cuget al trupului, ca moarte şi descompunere pentru trup şi pentru spdrit. Dar şi «cugetul duhului», sau cugetarea cu plăcere la cele ale duhului care produce o bucurie şi în mădularele trupului, copleşind senzaţiile lui inferioare, «o viaţă de pace». Deci «cugetarea la cele ale vieţii duhovniceşti» nu e o uscăciune şi o monotonie, ci o bucurie spirituală plină de armonie, nu o plăcere care aduce desfrînare, regrete, tristeţe sau plictiseală în fiinţa noastră. Această viaţă a duhului care copleşeşte plăcerile inferioare, producînd o bucurie multiplă şi mereu nouă, este iubirea curată faţă de Hristos şi de semenii noştri în Hristos. Cel ce trăieşte în această iubire a devenit fără tată şi fără mamă, nemaifiind stăpînit de trup şi de fire. In firea omului e sădită trebuinţa şi capacitatea comunicării cu Dumnezeu, cum e sădită în firea ochiului capacitatea să vadă lumina deosebită de el. Dacă înţelegem prin natura umană o natură închisă în ea însăşi, ea nu se poate mîntui. Dar nu acesta e sensul naturii umane. O astfel de natură e bolnavă, atrofiată.

171. «Mădularele cele de pe pămînt» nu sînt propriu-zis mădularele trupului, ci senzaţiile rele ce se pot manifesta prin ele. Acestea sînt, după sfîntul apostol Pavel : curvia, necurăţia, pofta cea rea, lăcomia care este idololatrie (Col., 3, 5). Deci nu

Iar dacă, pe lîngă acestea, s-a tăgăduit şi pe sine însuşi, «pierzîn-du-şi sufletul său pentru Mine, îl va afla pe el» (Le, 9, 24). Adică dacă a părăsit viaţa de aici cu voile ei, pentru cea mai bună, a dobîndit numai pe Cuvîntul cel viu şi lucrător al lui Dumnezeu, Care «străbate prin virtute şi cunoştinţă pînă la despărţitura sufletului şi a duhului» (Evr., 4, 12), nemaiavînd nimic nepărtaş de prezenţa Lui. în acest caz s-a făcut fără început şi fără sfîrşit (Evr., 7, 3), nemaiavînd în sine viaţa mişcătoare vremelnică, ce are început şi sfîrşit şi e tulburată de multe patimi, ci numai pe cea dumnezeiască şi veşnică a Cuvîntului sălăşluit în sine care nu-şi are sfîrşitul în nici o moarte [m].

33. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *«Rărnîne preot în veac».*

Iar dacă ştie prin atenţie multă să şi vegheze asupra darului său, îngrijind prin făptuire şi contemplaţie de bunurile mai presus de fire şi timp, a devenit şi preot perpetuu şi veşnic, bucurîndu-se mintal de convorbirea cu Dumnezeu [173]. Şi deoarece imită prin neschimbarea voinţei în bine pe Cel după fire neschimbat, nu e împiedicat în chip iudaic de moartea cea din păcat să rămînă în veci preot şi să aducă jertfă de laudă şi de mărturisire, slăvind pe Dumnezeu ca Făcător al tuturor şi raulţurnindu-I cu recunoştinţă ca Praniatorului şi Judecătorului drept al tuturor în altarul dumnezeiesc al cugetării[174]. Din acest altar nu au putere să mănînce cei ce slujesc cortului (Evr., 13, 10). Căci nu se pot împărtăşi de pîinile tainice ale cunoştinţei dumnezeieşti şi de paharul de viaţă făcător al înţelepciunii cei ce se conformează numai literei **şi** se îndestulează, în

se cere o suprimare de mădulare, ci punerea în stare de nemişcare a senzaţiilor de plăcere manifestate prin ele, o copleşire a lor prin simţiri superioare, o transcalificare a lor. Iar «cugetul trupului» (Rom., 8, 6) este acelaşi lucru : o cugetare la cele ale trupului, care nu e lipsită de o voluptate inferioară.

172. Cuvîntul sau Raţiunea lui Dumnezeu străbate în toată fiinţa omului prin virtute şi cunoştinţă, rodindu-le pe acestea. E o străbatere ce se face în timp, nu într-un moment. Cuvîntul lui Dumnezeu stăruind în om, în conştiinţa lui, străbate raţiunea lui, care se conformează cu raţiunea lui Dumnezeu. Din conştiinţă ea organizează, raţionalizează mişcările trupeşti ale omului, apoi luminează înţelegerea lui, străbătînd pînă la urmă tot omul. Cele două raţiuni sînt intim legate, dar rămîn două, cea umană urmînd celei divine, cum cuvîntul lui Dumnezeu leagă de Sine, ca răspuns, cuvîntul nostru, fără să-1 anuleze, într-o unire dialogică.

173. Preotul e definit aci ca cel ce se află în convorbire cu Dumnezeu, prin minte. Dacă prin făptuirea devenită virtute şi prin contemplaţie omul a ajuns la convorbirea ou Dumnezeu, adică la starea de preot, această stare o poate păstra perpetuu, avînd grijă prin atenţie să rămînă în virtute şi contemplaţie. Iar prin acestea el poartă grijă de bunurile mai presus de fire şi de timp. Convorbirea prin gîndire şi fapte e modul unirii noastre răspunzătoare cu Dumnezeu. E slujirea noastră preoţească, jertfa noastră cuvîntătoare.

174. Viaţa de virtute înseamnă, pe treptele ei culminante, o neschimbare în bine prin voinţă, din puterea şi după asemănarea lui Dumnezeu cel neschimbat în bine prin fire. Cel ajuns la treapta aceasta nu mai e întrerupt în neschimbarea lui de moartea prin păcat sau prin căderea din bine. Preoţia lui e perpetuă, fiind în con-

vremea mîntuirii, de jertfele patimilor neraţionale. Ele vestesc, ce e drept, moartea lui Iisus, prin oprirea de la păcat, dar învierea Lui, pentru care a primit moartea, nu o mărturisesc prin contemplaţia minţii, luminată întru dreptatea faptelor bune. Căci ei sînt gata să se mortifice trupeşte, dar nu încep deloc să se facă vii în Duh, stînd încă în picioare cortul lor, deoarece încă nu li s-a arătat calea sfinţilor prin raţiune şi cunoştinţă, care este Cuvîntul (Raţiunea) lui Dumnezeu care a zis : «Eu sînt calea»- **Şi** nu au dorit să

treacă prin contemplaţie de la cunoaşterea Domnului prin făptuire ca Cuvînt (Raţiune) devenit trup, la slava Lui ca a Unuia născut din Tatăl, slava plină de har şi adevăr [175].

34. ***înţelesul duhovnicesc ad lui*** *Aviaam.*

Tot aşa devine un alt Avraam duhovnicesc, ieşind din pămîntul, rudenia şi casa tatălui şi venind în pămîntul arătat de Dumnezeu, cel ce s-a rupt de alipirea la trup, a ieşit afară din el prin despărţirea de patimi, a părăsit simţurile şi nu mai primeşte prin ele nici o amăgire a păcatului **şi** a lăsat în urmă toate cele sensibile din care îi vine sufletului prin simţuri înşelăciunea şi amăgirea. Acela a venit numai cu mintea, liberă de toată legătura materială, în pămîntul dumnezeiesc şi fericit al cunoştinţei şi, străbătîndu-1 tainic în lung şi în lat, află în el pe Domnul **şi** Dumnezeul nostru Iisus Hristos, moştenirea cea bună a celor ce se tem de El, a teologhisit despre El oamenilor, vorbind despre o lungime neînchipuită de cei drepţi, pe cît e cu putinţă, şi L-a slăvit pentru noi în lăţimea Lui, arătată în providenţa Lui prea înţeleaptă care toate le îmbrăţişează şi în minunata şi negrăita Lui iconomie (întrupare) cea pentru noi. Căci unul ca acesta a devenit părtaş de

vorbire neîncetată cu Dumnezeu, care constă într-o aducere a jertfei de laudă şi de mărturisire, adică într-o slăvire a lui Dumnezeu ca Făcător al tuturor şi într-o mulţumire înălţată Lui, ca Proniator şi Judecător al tuturor, sau ca Celui ce toate le conduce, menţinîndu-le şi dezvoltîndu-le în specificul lor, dar şi în unitatea armonioasă dintre ele. Dar această jertfă de laudă, de mărturisire şi de mulţumire o aduce acela tot în altarul minţii sau în locul cel mai spiritual şi mai înălţat spre Dumnezeu, al fiinţei noastre.

175. Mintea e altarul în care, pe de o parte, se aduc dialogic lui Dumnezeu jertfele de laudă şi de mulţumire, iar pe de alta, se mănîncă din acele jertfe. Din laudele şi mulţumirile aduse lui Dumnezeu se hrănesc spiritual şi sufletele celor ce le aduc. Ele sînt ca nişte pîini ale cunoştinţei de Dumnezeu puse înaintea lui Dumnezeu şi ca un pahar al înţelepciunii, pîini şi pahar care nu sînt numai produse ale omului, ci şi daruri ale lui Dumnezeu. Hrana aceasta e ou totul superioară mîn-cărurilor trupeşti (Evr., 3, 9—10). Dar de ea nu se pot împărtăşi cei ce slujesc încă literei. Ei jertfesc încă numai patimile neraţionale, oprindu-se de la păcat, aplicînd la ei numai moartea lui Iisus, dar nu au pătruns în viaţa luă I'isus de dincolo de moarte, sau la învierea prin contemplaţia luminată de dragoste şi de comuniune. Ei au rămas prin aceasta încă legaţi de trup, nu au trecut la viaţa în Duh. Căci nu li s-a deschis calea sfinţilor care îi conduce la viaţa în Duh, neavînd pe Cuvîntul cel înviat al lui Dumnezeu, sau Raţiunea şi cunoştinţa deplin descoperită a lui Dumnezeu, călăuză la cele de dincolo de viaţa în trup. Neridicîndu-se la contemplaţie nu cunosc pe Domnul decît ca Cuvînt sau ca Raţiune devenită trup prin făptuire, nu s-au ridicat la cunoaşterea slavei Lui.

modurile prin care a fost învăţat să cinstească pe Domnul prin făptuire şi contemplaţie, moduri prin care se întăreşte în chip ferm iubirea şi asemănarea cu Dumnezeu.

Şi vorbind pe scurt despre acestea, cel ce a biruit cu făptuirea trupul şi simţirea şi lumea care pricinuiesc desfacerea alipirii minţii de cele inteligibile, şi s-a apropiat în mod cunoscător numai cu mintea de Dumnezeu, unul ca acesta este un alt Avraam, arătînd că are, printr-un har egal, aceeaşi pecete a virtuţii şi cunoştinţei ca şi patriarhul[1K].

35. *înţelesul duhovnicesc al lui Moise.*

De asemenea se arată ca un alt Moise cel ce, în timpul împărăției patimilor, cînd stăpîneşte diavolul, adică Faraon cel inteligibil, cînd deci ceea ce-i mai rău domneşte asupra a ceea ce-i mai bun şi trupescul se răscoală împotriva duhovnicescului şi tot gîndul binecredincios e omo-rît, se naşte cu voința din Dumnezeu şi e pus în coşul ascezei adevărate, prin care s-a întărit în afară, după trup, prin modurile făptuirii morale, iar în lăuntru, după suflet, prin înțelesurile dumnezeieşti; cel ce rabdă apoi pînă la primirea legii contemplațiilor naturale să fie sub simțire, adică sub fiica lui Faraon cel inteligibil, dar prin rîvna sinceră a bunurilor dumnezeieşti omoară cugetul egiptean al trupului şi-1 aşează sub nisip, adică sub deprinderea neroditoare de rele, în care, chiar dacă se sea

mană de duşman neghina răutății, nu răsare pentru sărăcia lăuntrică cu duhul care naşte şi păzeşte nepătimirea; cel ce după aceea, la porunca dumnezeiască, pune hotar mării

176. Avraam este un alt tip al celor ce îşi despart afecțiunea de trup şi de cele pămînteşti. Aceasta nu înseamnă suprimarea trupului, ci numai despărțirea del patimi; nu înseamnă nici suprimarea simțurilor, ci numai refuzul de a primi prin ele amăgirea păcatului, sau percepții încărcate de ceea ce atrage la păcat. Aceasta e o amăgire, pentru că o proiectăm noi prin simțuri peste chipurile lucrurilor, oare în ele sînt curate. Noi proiectăm în lucruri plăceri care par consistente şi durabile, pe care de fapt lucrurile nu ni le dau.

Cel ce şi-a eliberat astfel mintea de afecțiunea față de pămîntul de jos poate intra în pămîntul inteligibil de sus, care e mai consistent decît cel de jos. Acest pămînt e însuşi Hristos, pămîntul pe care îl vor moşteni cei blînzi. El e consistent ca Dumnezeu, dar e consistent şi ca natură umană îndumnezeită. El e de o lungime şi de o lățime neînchipuită. Prin teologie şi experiență duhovnicească cei vrednici de El încearcă să ne vestească lungimea Lui, fără să ajungă vreodată la capătul ei; şi lățimea Lui cea vrednică de slavă care îmbrățişează prin pronie universul şi se arată în negrăita Lui întrupare, prin care s-a întins de la cer la pămînt, unind natura divină cu cea umană.

Cel ce a intrat şi umblă în acest «pămînt» s-a împărtăşit de modul făptuirii şi contemplației prin care a învățat să slăvească pe Dumnezeu, întărind prin ele iubirea de Dumnezeu şi asemănarea cu El. Modul făptuirii ne arată că nu e vorba de o părăsire a pămîntului ca realitate creată, ci de transfigurarea lui prin faptele bune. E vorba de biruiirea prin fapte a sensibilității voluptuoase a trupului față de lume, nu de suprimarea realității acestora. Căci această sensibilitate voluptuoasă desface mintea de afecțiunea față de Dumnezeu. Odată ce sufletul dobîndeşte afecțiunea față de cele spirituale, ea copleşeşte afecțiunea trupească față de cele pămînteşti, sau o purifică pe aceasta. Dar aceasta e o stare de har dobîndită prin virtute şi cunoştința celor spirituale.

amare şi cu adevărat sărate a păcatului, înfuriată de duhurile răutății şi mişcată de

177. Moise e un alt tip al omului credincios care săvîrşeşte urcuşul duhovnicesc. E celebră scrierea sfîntului Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise,* care-1 descrie ca atare. Acesta se naşte întîi cu voința din Dumnezeu şi se închide în coşul ascezei, scăpînd de sub stăpînirea patimilor. Căci prin voința sa ascetică dobîndeşte modurile morale de viețuire după trup şi înțelesurile dumnezeieşti sau curate ale lucrurilor în suflet. Ei trăieşte pînă la primirea legii contemplațiilor naturale, adică a vederii prin lucruri dincolo de lucruri, sub regimul lucrării simțurilor ca sub fiica lui Faraon, dar omoară cugetul trupesc din sine, sau pofta de a se îndulci trupeşte din lucrurile percepute prin simțuri, ascunzînd acest cuget în nisipul deprinderii neroditoare de patimi, care are în sine sărăcia cu duhul sau lipsa de pretenție de a fi ceva pe planul trupesc şi lumesc. Aceasta naşte şi păzeşte nepătimirea, iar prin nepătimdre pune barieră valurilor succesive şi infernale ale ispitelor. După aceasta îşi conduce ca pe nişte oi gîndurile prin pustiul lipsit de imagini şi de plăceri, ca să le urce pe muntele cunoştinței de Dumnezeu (Horeb), cu toate că ele înclină încă spre pămînt şi spre plăcerea acestuia, luînd în sprijin mînia care caută să pună stăpînire pe rațiune şi s-o înăbuşe. Petrecînd multă vreme pe înălțimea înțelegerii în contemplații duhovniceşti, după părăsirea relației minții cu cele sensibile, se învredniceşte să devină, prin înțelegere, văzător al focului şi auzitor al Cuvîntului dumnezeiesc aflător în ființa lucrurilor create (în tufiş), adică al Cuvîntului dumnezeiesc care ne grăieşte din lucruri, iar mai pe urmă va străluci din rugul Sfintei Fecioare.

Dumnezeu nu Se arată pentru noi decît prin ființa lucrurilor create, făcîndu-le transparente ca un foc ce arde în ele, fără să le consume, fapt care îşi atinge gradul culminant în arătarea lui Dumnezeu în trupul luat din Fecioara. Trupul Fecioarei şi trupul lui Hristos sînt suprema justificare a materiei ca mediu de arătare a lui Dumnezeu. Ele sînt o clară respingere a teoriei origeniste despre răul ființial al materiei.

valurile succesive ale ispitelor, precum s-a scris «Cel ce a pus nisipul hotar mării», şi spune ei : «Pînă aci vei ajunge şi nu vei trece mai departe şi în tine se vor sfărîma valurile tale» (Ier., 5, 22; Iov, 28, 11) ; cel ce ca un păstor priceput conduce ca pe nişte oi — prin vieţuirea pustie de patimi, de materii şi de plăceri, apoi spre muntele cunoştinţei de Dumnezeu, Cel văzut pe înălţimea înţelegerii — gîndurile ce înclină încă spre pămînt şi caută plăcerea acestuia, pentru care obişnuieşte să lupte mînia, ca să ia în stăpînire şi să înăbuşe raţiunea; cel ce ocupîndu-se acolo în chip încordat cu contemplaţii adecvate duhovniceşti, după părăsirea relaţiei minţii cu cele sensibile (căci aceasta cred că înseamnă trecerea timpului de patruzeci de ani), se învredniceşte să devină prin înţelegere văzător şi auzitor al focului dumnezeiesc negrăit şi suprafiresc aflător în fiinţa lucrurilor ca într-un tufiş, adică al Cuvîntului dumnezeiesc, Care în timpurile mai de pe urmă a strălucit din rugul Sfintei Fecioare şi a petrecut cu noi prin trup [177]. Căci îşi apropie talpa cugetării goale şi cu totul liberă de încălţămintele moarte ale gîndurilor omeneşti, de această taină, întorcînd spre înţelegere puterea văzătoare a minţii ca pe o faţă, dar deschizînd numai prin credinţă puterea ascultătoare a sufletului, ca pe o ureche, spre primirea tainei. Şi de la aceasta primind puterea tare şi nebiruită împotriva puterilor rele, desparte cu multă forţă cele conforme firii, de cele contrare firii, cele sufleteşti, de cele trupeşti, cele inteligibile şi imateriale, de cele materiale şi sensibile, întrecînd mult puterea care încearcă să robească libertatea [m].

36. *Alt Înţeles duhovnicesc despre acelaşi.*

Şi ca să spun pe scurt, a devenit un Moise duhovnicesc cel ce nu suportă jugul păcatului şi nu se îneacă pe sine în rîul tulbure al patimilor, prin pofta cea rea, şi nu rabdă să fie hrănit de simţire ca izvor al plăcerilor, ci mai degrabă omoară cugetul trupului care tiranizează nobleţea sufletului ; cel ce, ridicat după aceea deasupra tuturor celor stricăcioase, a fugit, ca de un alt Egipt, de lumea aceasta înşelătoare care supără mintea atotvăzătoare cu grijile trupeşti şi, devenit al său însuşi prin liniştire, a cunoscut, în chip negrăit» într-o meditaţie concentrată prin contemplarea destoinică a lucrurilor, ieonomia înţeleaptă a proniei dumnezeieşti care cîrmuieşte dumnezeieşte totul; cel ce, pe urmă, prin teologia mistică pe care o primeşte în extaz negrăit numai mintea curată prin rugăciune, s-a întîlnit negrăit cu Dumnezeu în neştiinţă ca într-un întuneric şi a primit în el pe dinăuntru, în minte, întipărirea dogmelor dreptei credinţe, iar pe dinafară, ca tablele lui Moise, harurile virtuţilor, prin degetul lui Dumnezeu, adică prin Sfîntul Duh; sau, pentru a grăi cu Scriptura, cel ce a preferat să sufere cu poporul lui Dumnezeu, decît să se bucure de plăcerea vremelnică a păcatului şi a socotit mai de preţ ocara de la Hristos, decît comorile din Egipt, adică a ales de bunăvoie ostenelile pentru virtute în locul bogăţiei

178. Noi punem, între înţelegerea noastră şi Dumnezeu, multe gînduri omeneşti adunate în decursul timpului, gînduri lipsite de vibraţie pentru taină (gînduri moarte). Nu luăm contact, prin sensibilitatea directă a fiinţei noastre, cu Dumnezeu pentru Care este făcută această fiinţă. Faţa spirituală este puterea văzătoare a minţii, căci aşa cum faţa trupului poartă ochii sau simţul văzului spre cele materiale, aşa poartă mintea puterea văzătoare spre cele spirituale.

Dar dacă puterea văzătoare a minţii vede cele spirituale asemenea ochiului, urechea ascultă şi primeşte cu credinţă tainele comunicate de Dumnezeu, a Cărui prezenţă mintea o sesizează. Această vedere şi auzire întăresc cel mai mult libertatea umană împotriva ispitelor inferioare, ele sînt criteriul sigur a ceea ce este bun şi demn de preferat.

179. Revine continuu ordinea celor trei trepte ale desăvîrşirii: a) curăţirea de patimi; b) contemplarea raţiunilor din lucruri prin mintea atotstrăvăzătoare, care nu mai e silită, de griji şi de plăceri, să se oprească la materialitatea lucrurilor; şi c) cunoaşterea tainică sau apofatică a lui Dumnezeu, primită în mintea curăţită prin rugăciune, adică prin concentrarea în Dumnezeu şi părăsirea tuturor ideilor lucrurilor. în cursul acestei cunoaşteri tainice sînt întipărite de degetul lui Dumnezeu, pe de o parte, în minte, dogmele credinţei, pe de alta, în comportarea văzută a firii sale, vir-

şi slavei care sînt vremelnice şi stricăcioase. Acesta a devenit un alt Moise duhovnicesc, care vorbeşte nu cu Faraon cel văzut, ci cu diavolul, tiranul nevăzut şi omorîtorul sufletelor şi începătorul răutăţii, şi cu puterile rele din jurul lui, stînd în faţa lui, în chip spiritual, cu toiagul oe-1 poartă în mînă, adică cu puterea raţiunii din făptuire [179].

37, înţelesul celor următoare : *Cum poate imita cineva pe sfinţii dinainte de lege şi de după lege* ; şi al întrebării; Care e *identitatea legii naturale şi a celei scrise, dată fiind trecerea reciprocă a uneia în alta ?*

La fel, fiecare din noi, dacă vrea, poate să transfere în sine pe toţi sfinţii, modelîndu-se după fiecare duhovniceşte, potrivit celor scrise în istorie despre ei ca tipuri. «Căci li s-au întîmplat acelora ca chipuri, spune dumnezeiescul Apostol, îşi au fost scrise spre făptuirea noastră, la care a ajuns sfîrşitul veacurilor» (I Cor. 10, 11). Se modelează după sfinţii vechi, dinainte de lege, primind de la creaţiunea lumii cu evlavie cunoştinţa despre Dumnezeu, iar de la pronie, care toate le cîrmuieşte cu înţelepciune, învăţîndu-se să dobîndească virtuţile, întocmai ca sfinţii aceia dinainte de lege, care, imprimînd de mai înainte în ei, în duh, prin toate, în chip natural, legea scrisă mai tîrziu a binecredincioşiei şi a virtuţii, s-au făcut pildă cuvenită celor de sub lege. Căci zice : «Priviţi la Avraam, tatăl vostru, şi la Sarra care v-a născut pe voi» (Is. 51, 2). Iar după cei de sub lege se modelează ridicîndu-se prin porunci, cu o cugetare binecredin-cioasă, la cunoştinţa lui Dumnezeu Cel propovăduit în ele şi înfrumuseţîn-du-se cu modurile cuvenite ale virtuţilor printr-o făptuire nobilă [18°]. Astfel, învăţînd că legea naturală este aceeaşi cu cea scrisă, cînd ea se diferenţiază şi concretizează înţelepţeşte prin simboluri în făptuire, şi iarăşi, cea scrisă, aceeaşi cu cea naturală, cînd devine prin raţiune şi contemplaţie unitară şi simplă şi liberă de simboluri în cei vrednici în virtute şi cunoştinţă, s-au arătat duhovniceşte ca cei de sub lege, care înlăturau litera ca pe un acoperămînt al Duhului[181].

tutea. Observăm deci iaci că apofatismul nu e considerat o necunoaştere totală, ci poate fi redat într-o cunoaştere; iar de virtuţi se spune că se întipăresc în această fază finală, nu în cea iniţială, cum se spune în general în alte locuri. Aceasta înseamnă că progresul în virtute continuă şi pe treapta cea mai înaltă. Cel ce s-a eliberat de preocuparea de cele trecătoare a devenit al său propriu, s-a descoperit pe sine, vede sinea sa tainică şi indefinit de adîncă, a pus în funcţie mintea sa atotstră-văzătaare şi prin sinea sau prin mintea sa străvăzătoare vede pronia lui Dumnezeu lucrînd în toate.

Aceluia îi devine străvezie şi lucrarea contrară a satanei. Şi-1 loveşte pe acela cu puterea raţiunii din făptuire. Raţiunea nu e simplă facultate a cunoaşterii, ci are o putere de înfruntare şi de combatere a diavolului şi a puterilor lui rele. Ea respinge ispitele satanei prin judecata ei cea dreaptă. O face aceasta mai ales prin fermitatea ce i-o dă o fire consolidată în bine prin virtuţi. Dacă chiar de la început raţiunea susţine pe om în străduinţa spre bine, respingînd ispitele, cu atît mai mult o face aceasta după ce firea s-a consolidat în virtute. O consolidare în virtute înseamnă o consolidare în raţiune. Desigur raţiunea care susţine pe om pe drumul virtuţii e ea însăşi sprijinită de degetul lui Dumnezeu sau de Duhul Sfînt, dacă virtuţile sînt săpate în om.

180. Au fost sfinţi şi înainte de a se da legea scrisă. Aceia au devenit sfinţi, primind de la creaţiune cunoştinţa despre Dumnezeu, întrucît înţelegeau că lumea nu s-a putut ivi de la sine, iar de la pronia divină, care toate le cîrmuieşte cu înţelepciune ţinîndu-le şi conducîndu-le în armonie, au învăţat să dobîndească virtuţile, prin care recunoşteau tuturor ce li se cuvine şi contribuiau la menţinerea şi dezvoltarea tuturor. Prin aceasta ei înscriau în ei legea scrisă a binecredincioşiei şi virtuţii înainte ca aceasta să fi fost dată. Tot cel ce face la fel imită pe sfinţii dinainte de lege, de exemplu, pe Avraam. Sfinţii de sub lege au dobîndit aceeaşi cunoştinţă de Dumnezeu şi aceleaşi virtuţi, dar prin poruncile legii scrise. Tot cel ce face la fel imită pe sfinţii de sub lege.

38. *Sfinții de sub lege, înțelegînd duhovniceşte legea, au văzut de mai înainte harul vestit prin ea.*

Căci toți, văzînd limpede de mai înainte că va veni o altă slujire a lui Dumnezeu decît cea a legii, au vestit de mai înainte desăvîrşirea viitoare a vieții atotvrednice de Dumnezeu, din timpul acelei slujiri, potrivirea şi familiaritatea ei deplină cu firea, ca unii ce nu aveau trebuință de nimic din cele din afară spre desăvârşire. Aceasta li s-a făcut

181. Înțelese în aplicarea lor la viața duhovnicească, adică în sensul lor de dincolo de literă şi de suprafața materială (prin contemplație), cele două legi sînt identice. Legea scrisă nu e decît legea naturală concretizată în simbolurile diferitelor moduri în care a fost înfăptuită de personagiile biblice, iar legea naturală nu e decît legea scrisă, cînd aceasta e privită prin rațiune şi contemplație ca unitară, simplă şi liberă de simboluri, cu alte cuvinte, cînd e văzută dincolo de simboluri, în raționalitatea şi puterea ei stimulatoare de virtute, sau cînd a devenit virtute şi cunoştință în cei ce o împlinesc. Aşa a devenit legea scrisă lege naturală în sfinții de sub lege, întrucît aceştia au trecut de la litera ei la semnificația îşi puterea ei duhovnicească. Prin aceasta ei au descoperit Duhul în legea scrisă şi au folosit-o duhovniceşte înlăturînd litera de pe ea, precum cei dinainte de lege au descoperit Acelaşi Duh în legea naturală, înlăturînd acoperămîntul material şi trecător de pe ea.

Această identificare a celor două legi a putut-o face sfîntul Maxim numai întrucît a avut în vedere pe sfinții care, avînd în ei pe Acelaşi Duh al lui Dumnezeu, contemplă prin El dincolo de suprafața materială a lumii țesătura de rațiuni sau de cuvinte ale lui Dumnezeu, care indică omului adevărata comportare, şi dincolo de literă, poruncile Aceluiaşi Dumnezeu, Care le spune direct cum să se comporte. Dacă n-ar fi intervenit păcatul, Dumnezeu le-ar fi fost străveziu oamenilor prin legile universului ca porunci personale ale Lui. Dar în urma păcatului ei au înclinat să vadă universul ca o realitate în sine, nu ca o țesătură de cuvinte sau de porunci consistente ale lui Dumnezeu. în urma păcatului a fost necesară legea scrisă a poruncilor directe pentru a li se face oamenilor străveziu Dumnezeu nu numai prin ele, ci şi prin natură. Numai cei nerobiți total de păcat au putut vedea în legea nescrisă dinainte de legea scrisă cuvintele personale ale lui Dumnezeu. Pentru situația omului de după cădere, se poate spune că legea naturală cuprinde implicit pe cea scrisă, dar acest implicit nu se poate dezvolta de la sine în legea scrisă. în legea naturală se vedea intenția lui Dumnezeu ca, de la vorbirea indirectă, prin cuvintele concretizate în legi naturale, să treacă la vorbirea directă prin poruncile scrise, pentru a Se face mai arătat. Iar la urmă era necesar ca, după ce Şi-a făcut auzite cuvintele Sale, să Se arate însuşi Cuvîntul, sau Cuvîntul cel personal, prin întrupare. Legea naturală duce spre cea scrisă (desigur nu prin ea însăşi), iar cea scrisă luminează pe cea naturală.

Dealtfel e de remarcat că sfinții dinainte de legea scrisă nu cunoşteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu (Noe, Avraam, Moise înainte de Siniai). Sfîntul Maxim înțelege prin legea naturală aceste convorbiri ale patriarhilor cu Dumnezeu, poate pentru că ei se întîlneau cu Dumnezeu oarecum prin natură, văzută cu un ochi devenit văzător prin Duhul de care erau umpluți.

Ei înțelegeau din cuvintele puține ale lui Dumnezeu, care actualizau legea scrisă natural în inima lor, multitudine de cuvinte sau de porunci ce aveau să fie date pentru cei mulți prin legea de pe Sinai. Cînd sfîntul Pavel spune că neamurile poartă scrisă în inimă legea lui Dumnezeu (Rom., 2, 14—15), înțelege, se pare, că această lege scrisă face pe Dumnezeu străveziu şi auzit în inima celui curat. Dumnezeu vorbeşte prin legea scrisă în inimi, cum vorbeşte prin cea scrisă pe table sau pe hîrtie pentru cei plini de Duhul sau aflați în legătură vie cu El. în fond nici o lege nu poate fi înțeleasă ca existînd prin sine şi de sine, ci e dată de un legiuitor şi depinde de voința lui, După sfinții părinți, natura nu poate fi înțeleasă de sine. In natură e activ Dumnezeu, deci, şi în legea din inimă. Sfîntul Maxim nu face deo-

vădit tuturor celor ce nu ignorează cele rînduite de Dumnezeu prin lege **şi** prooroci. Aceasta au arătat-o mai ales David **şi** Iezechia, pe lingă altele, fiecare prin încercarea ce i-a venit. Căci cel dintîi **cîştiga** prin lege îndurarea lui Dumnezeu pentru păcatul său, cel de al doilea primeşte de la Dumnezeu adaosul de viață prin altă rînduială decît cea a legii (IV Regi, 20, 2 urm.)[182].

39. *Cel ce urmează sincer lui Hristos, din inimă, prin virtuți, se ridică şi peste legea scrisă şi peste cea naturală.*

Socotesc că nu e nici o piedică pentru cel ce s-a deprins mai înainte prin legile acestea, prin cea naturală şi prin cea scrisă, să vieţuiască plăcut lui Dumnezeu şi vrednic de El, ca şi fără acestea să primească şi prin acestea odată cu arătarea luminii dumnezeieşti şl adevărata cunoştinţă a lucrurilor, pe cît e cu putinţă omului. Aceasta întrucît urmează prin credinţă sinceră numai raţiunii ce duce spre cel mai înalt bine şi nu se atinge cîtuşi de puţin cu mintea de nici un lucru sau gînd sau înţeles sub care cade şi în care se arată firea şi cunoştinţa în orice mod există. Căci aşa se cuvine să facă cel ce s-a hotărît să urmeze sincer lui Iisus, Care a trecut cerurile [183].

40. *Înţelesul duhovnicesc al modului* în care cei ce *s-a tăcut* în foaie *ascultător lui Dumnezeu se ridică mai presus de legea naturală şi cea scrisă.*

sebire între legea naturală şi supra-naturală, ci între legea naturală sau scrisă în natură şi legea scrisă pe table. Deosebirea între natural şi supranatural nu e cunoscută de Părinţi, sau e cu mult mai puţin importantă pentru realizarea legăturii omului cu Dumnezeu. între natural şi supranatural nu e un raport de simplă exclusivitate sau opoziţie. Desigur sfîntul Maxim cunoaşte, cum am văzut din cele anterioare şi o «fire» (<poatc), care e depăşită de sfinţi. E firea în sensul de ceea ce piere, sau în sensul pornirii spre unirea trupească. Dar acestea sînt trăsături parţiale şi trecătoare ale firii. Firea, în sensul deplin, e netrecătoare. Ea tinde spre absolut şi se desăvîrşeşte în unirea cu El. în gîndirea Părinţilor despre raportul între legea naturală şi cea scrisă, raport care mai trebuie aprofundat, sînt implicate mari posibilităţi pentru dialogul între creştini şi necreştini. în ea e implicat şi iun raport pozitiv intre Biserică şi lume.

182. Duhul în care sînt unite legea naturală şi cea scrisă pentru cei ce depăşesc în Duh suprafaţa lucrurilor sau litera Scripturii nu e, după sfîntul Maxim, decît harul vieţii viitoare şi desăvîrşite în Hristos. Acea viaţă nu va fi contrară firii umane. David reprezintă starea de deasupra legii scrise, iar Iezechia repreztrntă darul harului (IV Regi, 20, 2), superior ambelor legi, dar favorabil firii umane şi necesar desă-virşirii ei ca aerul organismului fizic.

183. Nu e vorba aici de o raţiune care trebuie să premeargă credinţei în sensul lui Abelard (intelligo ut credam), ci de o raţiune care nu trebuie despărţită de credinţă nici real, nici cronologic. E vorba de raţiunea exprimată prin cele două legi, care e în acelaşi timp cuvîntul lor. E suma de raţiuni divine, încorporate în lucruri sau în cuvintele Scripturii, cu care se simte de acord şi raţiunea umană. Aceste raţiuni au o evidenţă intrinsecă. Dar ele sînt în acelaşi timp cuvinte ale lui Dumnezeu. Deci omul, urmînd raţiunilor legii naturale sau ale legii scrise şi, în acelaşi timp, raţiunii sale QU care ele îşi descoperă uşor acordul, poate să o facă aceasta, cu atît miai uşor, cu cît evidenţa acestor raţiuni îl face să le socotească drept cuvinte ale lui Dumnezeu şi deci le va şi urma cu credinţa cu care trebuie să urmeze acestor cuvinte.

Dar raţiunilor exprimate prin cele două legi şi raţiunii proprii trebuie să Ii se urmeze şi pentru motivul că ele îndeamnă pe om să se ataşeze la raţiunile lucrurilor şi ale cuvintelor, nu la suprafeţele şi la literele lor, procuratoare de plăceri şi de o religiozitate formalistă. Ele trag mintea spre ceea ce e spiritual, spre ceea ce exprimă mai adecvat pe Dumnezeu. Cunoscînd aceste raţiuni ale lucrurilor, omul credincios se simte sub raza luminii dumnezeieşti. Prin aceasta el urmează lui Iisus care a străbătut cerurile (Evr., 4, 14), nerămînînd ataşat lucrurilor pămînteşti şi literei legii. După oe cineva s-a deprins prin legea scrisă şi naturală să devină iubitor de Dumnezeu, poate să se dispenseze de ele, să nu mai primească nici un lucru sau gînd în minte, ci să se preocupe numai de Dumnezeu. In lumina dumnezeiască acela va vedea că în ceea ce e mai mult se află şi cunoştinţa adevărată a lucrurilor, ca ceea ce e mai puţin. Din aceasta se vede din nou că legea scrisă îşi naturală izvorăsc din ordinea de viaţă dumnezeiască, din ordinea Duhului la care se ridică omul duhovnicesc prin înţelegerea superioară a acelora.

184. Veşnice sînt legile permanente ale lucrurilor, pentru că nu există etape măsurabile în durata lor. S-ar putea spune că veşnice sînt şi fiinţele îngereşti, pentru că nu se mişcă într-un timp ca al nostru oare le-ar permite schimbări radicale în mişcarea lor. Hans Urs von Balthasar, urmînd cuvintelor sfîntului Maxim, din *Ambigua* (P.G., 91, 1164), socoteşte că la sfîntul Maxim cele veşnice nu au nici o mişcare, spre deosebire de sfîntul Grigorie de Nyssa care atribuie o mişcare statornică în Dumnezeu şi celor ce s-au aflat înainte în veac (eon) (*Kosmische Liturgie,* p. 135). Se pare însă că lipsa de mişcare o atribuie sfîntul Maxim numai legilor lucrurilor, cîtă vreme îngerilor le recunoaşte o anumită mişcare, ca şi Dionisie Areopagitul. Căci însuşi faptul că admite pentru noi, cei din timp, o posibilitate de ridicare peste cele inteligibile în planul apofatic divin implică necesitatea ca şi îngerii să fie capabili de o astfel de mişcare. Veacul (eonul) mai înseamnă pentru sfîntul Maxim şi ansamblul celor create sau întreaga perioadă a duratei lor. Cele veşnice ar fi deci, în sensul acesta, cele legate permanent de ansamblul celor create sau de perioada duratei lor. Veşnicia în ambele aceste sensuri se explică din participarea la veşnicia divină, ea fiind totuşi distinctă de veşnicia divină care e veşnicie prin ea însăşi.

Toată firea celor existente se împarte în cele inteligibile şi în cele sensibile. Cele dintîi se numesc şi sînt veşnice (alama), mai presus de timp, ca unele ce au primit începutul existenţei în veacul (alcov) netemporal, iar cele de al doilea, temporale, ca făcute în timp ; cele dintîi cad sub cugetare, iar cele de al doilea, sub simţire, pentru puterea de nedesfăcut a relaţiei naturale ce le leagă între ele. Căci puternică este relaţia (afecţiunea) celor ce cugetă cu cele cugetate şi a celor ce simt, cu cele sensibile. Iar omul, constînd din suflet şi trup sensibil, prin relaţia şi capacitatea naturală îmbinată faţă de amîndouă părţile creaţiunii, şi circumscrie şi este circumscris : este circumscris prin fiinţă şi circumscrie prin putere, ca unul ce se împarte cu acestea prin părţile lui constitutive şi le uneşte pe acestea cu sine prin părţile sale. Fiindcă e circumscris de cele inteligibile şi sensibile, ca unul ce e şi trup, şi le circumscrie pe acestea prin putere, ca unul ce cugetă şi simte [184]. Dar Dumnezeu e în chip simplu şi nehotărnicit peste toate cele ce sînt, care cuprind şi sînt cuprinse, şi peste firea celor fără de care nu pot exista acestea, adică a timpului, a veacului şi a spaţiului, în care este închis totul, ca Unul ce e, faţă de toate, cu totul fără de relaţie. Dacă e aşa, cel ce a cunoscut cu înţelepciune cum trebuie să iubească pe Dumnezeu, Care e mai presus de toată raţiunea şi cunoştinţa şi simplu de toată relaţia şi afecţiunea de orice fel, va trece fără relaţie peste toate cele sensibile şi inteligibile şi peste tot timpul şi veacul şi spaţiul şi, la sfîrşit, dezbrăcîndu-se în chip suprafiresc de toată lucrarea simţirii, a raţiunii şi a minţii, va dobîndi în chip negrăit şi necunoscut desăvîr-şirea dumnezeiască cea mai presus de raţiune şi de minte. Aceasta după un mod şi o raţiune pe care n-o ştie decît Dumnezeu care dăruieşte un astfel de har şi cei ce s-au învrednicit să-1 primească de la Dumnezeu. Acela nu mai poartă cu sine nimic din cele naturale sau scrise, toate cele ce pot fi grăite sau cunoscute de el fiind cu totul depăşite şi aduse la tăcere [185].

41. *Tîlcuire duhovnicească a celor spuse în Evanghelia despre cel căzut între tîlhari.*

Şi poate aceasta este cheltuiala cerută în plus, pe lingă cei doi dinari daţi în ospătărie de Domnul pentru tămăduirea omului căzut între tîlhari celui ce i s-a poruncit să îngrijească de el, cheltuială pe care

In orice caz veşnicia e o însuşire a celor inteligibile sau a celor cunoscute prin cugetare, iar temporalitatea, a celor sensibile, sau ce cad sub simţuri. Omul, fiind alcătuit din suflet cugetător şi trup sensibil, are o legătură şi o afecţiune de nedesfăcut faţă de ambele aceste categorii ale realităţii. Ele îl circumscriu, căci fiecare îl cuprinde după fiinţă în baza împărţirii dintre ele şi părţile lui, dar şi el le circumscrie, căci le uneşte pe amîndouă cu sine prin acţiunea părţilor sale, dovedindu-se el însuşi unit sau fiind unul şi acelaşi cel ce le împarte şi le uneşte în sine.

Adică omul învinge despărţirea celor două părţi ale realităţii prin faptul că el însuşi învinge în sine despărţirea celor două părţi ale sale prin puterea sa manifestată în raţiunea şi simţirea cu care le cuprinde.

185. Dumnezeu însă, prin simplitatea şi nehotămicia Lui, e peste toate cele ce sînt, care cuprind şi sînt cuprinse, ca şi peste timp (eon) şi spaţiu, fără de care acestea nu pot exista. Ca atare nu Se află în relaţie şi afecţiune involuntară cu nimic din cele ce sînt. Căci nu are nici o parte de aceeaşi natură cu acelea, sau făcută pentru acelea. Dacă stă în legătură cu ele, El e suveran în această legătură şi peste ea. Dumnezeu nu are cu ele nici relaţia omului care le circumscrie cugetîn-du-le şi simţindu-le. Omul le circumscrie prin cugetare şi simţire, dar, fiind în acelaşi timp circumscris, le cugetă şi simte fără voie. Faptul de a le circumscrie se resimte de faptul de a fi circumscris. Dumnezeu, nefiind circumscris, le circumscrie altfel, într-un mod mai presus de înţelegere. Omul cugetă lumea ca o realitate dată căreia îi aparţine şi el. Dumnezeu o cugetă ca Cel ce a creat-o şi ca Cel de care ea depinde fără să depindă El de ea şi fără să-i aparţină.

Omul, ca chip al Iui Dumnezeu, poate să se ridice Ia acelaşi nivel. Cel ce a crescut în iubirea de Dumnezeu se ridică prin simţire, raţiune şi minte mai presus de relaţia cu lucrurile, atît pentru că iubirea de Dumnezeu copleşeşte aceas^i relaţie şi afecţiune, cît şi pentru că el se face asemenea lui Dumnezeu, Care vieţuieşte într-o bucurie superioară acestei relaţii, de care se împărtăşeşte şi omul unit cu El. E o bucurie mai presus de orice descriere, care nu mai are în ea nimic din ceea ce trăieşte prin legea naturală, sau scrisă. Singură relaţia cu Persoana Supremă nu poate fi circumscrisă de om. Spre deosebire de Origen, sfîntul Maxim vede pe Dumnezeu depăşind în mod apofatic toate raţiunile, şi omul unit cu Dumnezeu, la fel. Acesta e planul infinităţii.

a făgăduit Domnul cu generozitate să o răscumpere cînd Se va întoarce : renunţarea deplină, prin credinţă, la cele ce sînt, de către cei desăvîrşiţi. Căci zice Domnul: «Cel ce nu se va lepăda de toate avuţiile lui nu-Mi poate fi Mie ucenic» (Le, 14, 27). Prin aceasta, lepădînd toate ale

186. Harul unirii cu Dumnezeu, sau harul înfierii, îl dă Domnul ca un surplus celor ce fac pentru Domnul o osteneală în plus, pe lîngă cea cerută lor prin legea naturală şi cea scrisă, date lor ca ajutor. Acest surplus de iubire faţă de Dumnezeu se arată în renunţarea la ei înşişi şi la toate cele din lume pentru El. Cei ce fac astfel se ridică peste legea firii şi a Scripturii, la Dătătorul lor, primind ca urmare, chiar prin aceasta, ca pe o comoară nesfârşit mai mare, în mod nemijlocit, pe însuşi Dătătorul legilor, mai presus de raţionalitatea şi cuvintele celor două legi.

187. Dar cunoaşterea negrăită a lui Dumnezeu pune în lumina supremă şi raţiunile tuturor celor create, care îşi au izvorul în El. Depăşirea relaţiei cu acestea nu înseamnă dispariţia lor totală, ci apariţia lor în lumina supremă. Ba chiar se poate spune că raţiunile făpturilor nu sînt înţelese cu adevărat, fără cunoştinţa de Dumnezeu. Precum se vede, apofaticul la sfîntul Maxim nu înseamnă o părăsire totală a celor create. Sfîntul Maxim se detaşează şi prin aceasta de origenism. Creaţiunea materială e transfigurată, dar nu suprimată. Dar această împreună arătare a raţiunilor celor ^create cu Dumnezeu nu ţine de o legătură necesară a lui Dumnezeu cu ele, ci de bunăvoinţa lui Dumnezeu. El Se face încăput de făpturi şi arătat prin făpturi precum singur El ştie, printr-un fel de chenoză. Dumnezeu este prin Sine total transcendent, apofatic, dar prin bunăvoinţă Se face arătat făpturilor şi prin făpturi. El nu aparţine planului raţional împreună cu ele. Dar El învinge transcendenţa Sa prin bunăvoinţa Sa. Aceasta ar deosebi, după Lars Tunberg, pe sfîntul Maxim de Evagrie şi Dionisie. Căci după primul, sufletul purifieîndu-se ar cunoaşte în mod natural pe Dumnezeu, identic în esenţă cu el, iar după al doilea şi după sfîntul Grigorie de

lui, sau mai bine zieînd, lepădîndu-se de toate, cel ce s-a făcut pe sine iubitor de înțelepciune se învredniceşte să fie numai cu Dumnezeu, primind înfierea făgăduită în Evanghelie, ca sfinții şi fericiții apostoli, care, dezbrăcîndu-se cu totul de tot ce era al lor şi Mpindu-se în întregime numai de Dumnezeu şi Cuvîntul, au spus : «Iată, toate le-am lăsat şi am urmat Ție» (Mt., 19, 27), Făcătorul firii şi Dătătorul ajutorului celui după lege [186]. Pe Acesta, pe Domnul adică, dobîndindu-L ca pe singura lumină a adevărului în locul legii şi al firii, au primit cu dreptate cunoştința fără greşeală a tuturor celor de după Dumnezeu. Căci împreună cu El obişnuieşte să se arate în mod propriu cunoştința celor făcute de El. Fiindcă, precum împreună cu soarele sensibil ce răsare se arată clar toate corpurile, aşa şi cînd răsare minții Dumnezeu, Soarele inteligibil al dreptății, făcîndu-Se început de creațiune precum singur ştie, voieşte să apară împreună cu El rațiunile adevărate ale tuturor celor inteligibile. Şi o arată aceasta strălucitoarea împreună arătare a veşmintelor Doinnului cu lumina feței Lui la Schimbarea Lui la față, adăugind, socotesc, la Dumnezeu cunoştința celor de după El şi din jurul Lui. Căci nici ochiul nu poate cuprinde cele sensibile fără lumină, nici mintea nu poate primi fără cunoştința lui Dumnezeu contemplația duhovnicească. Acolo lumina celor văzute dă vederii percepția celor văzute, iar aici cunoştința de Dumnezeu hărăzeşte minții cunoştința celor inteligibile [187].

42. *Tîlcuire duhovnicească a modului în care s-a petrecut căderea lui Adam.*

Protopărintele Adam, nerăzemîndu-şi ochiul sufletului în această lumină dumnezeiască, ci pipăind şi mîngîind ca un orb în întunericul neştiinței cu amîndouă mîinile amestecătura materiei, s-a aplecat întreg spre simțire, predîndu-se ei. Dar primind prin aceasta veninul stri-căcios al celei mai amarnice fiare, nu s-a bucurat nici de rodul simțirii precum voia, încercînd să dobîndească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu şi înainte de Dumnezeu şi nu după Dumnezeu. Iar aceasta nu se putea. Deci ascultînd de simțire care lua ca sfetnic pe şarpe mai mult decît pe Dumnezeu şi poftea pomul oprit, de al cărui fruct aflase de mai înainte că e împreunat cu moartea, făcîndu-şi din el pîrga mîncării, şi-a schimbat viața după asemănarea fructului, făcîndu-şi moartea vie în toată vremea petrecerii de aici. Căci dacă moartea e descompunerea făpturii, iar trupul, care se susține prin afluență de mîncări, se descompune, în mod natural, necontenit, evaporîn-du-se prin curgere, Adam necontenit îşi ținea în vigoare

Nyssa, apofatismul divin ar fi numai un stimulent pentru un continuu urcuş al sufletului spre Dumnezeu. Aceasta ar implica un anumit imanentism al lui Dumnezeu în creaturi (*Microcosm and Mediator*, p. 434, urm.).

Din partea noastră socotim că Tunberg are dreptate numai în parte atît în ce priveşte deosebirea între sfîntul Maxim şi Evagrie, cît şi în ce priveşte deosebirea între el şi Dionisie Areopagitul. In ce priveşte pe ultimul, socotim că nu se poate exclude nici la el o coborîre voluntară a lui Dumnezeu la făpturi pentru a Se face cunoscut (jtpooSoc).

188. Cele materiale sînt şi ele ale lui Dumnezeu. Dar omul nu se poate bucura de tot ce pot însemna ele, ca mijlocitoare ale spiritului şi ca înfrumusețate prin el, dacă nu sînt văzute în lumina spiritului, sau a rațiunilor care pot fi văzute prin ele şi pot face străveziu pe Dumnezeu, ultimul sens al tuturor. A privi cele materiale în ele însele numai prin simțire înseamnă a le privi pe întuneric şi a se îngloda în plăcerile oarbe procurate de ele. Aşa a făcut Adam. Dar prin aceasta nu a cules nici măcar rodul redus al plăcerilor, aşteptat de la cele materiale, ci a cules prin ele moartea. Căci moartea e descompunerea trupului. Iar trupul se descompune din trebuința eliminării necontenite a mîncărilor consumate şi din slăbirea țesuturilor produsă—de această consumare şi eliminare. Deci Adam a introdus moartea aa mod de descompunere în trup, prin gustarea din fructul oprit, de care credea că-i va aduce viața, deşi i se spusese că-i va aduce moartea.

moartea pentru sine şi pentru noi prin cele de care credea că susţin viaţa [188]. Fiindcă dacă ar fi ascultat mai mult de Dumnezeu decît de soţie şi s-ar fi hrănit din pomul vieţii, nu ar fi lepădat nemurirea ce i s-a dat, ci ar fi păstrat-o necontenit prin împărtăşirea de viaţă, odată ce orice viaţă se susţine printr-o hrană proprie şi corespunzătoare. Iar hrana vieţii aceleia fericite este Pîinea ce s-a pogorît din cer şi a dat lumii viaţă, cum însuşi Cuvîntul cel neminoinos a spus despre Sine în Evanghelii. Ne-vrînd primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvînt a căzut din viaţa dumnezeiască şi a dobîndit o alta, născătoare de moarte, prin care îmbrăcîndu-se în forma iraţională (dobitocească) şi întunecîndu-şi frumuseţea negrăită a celei dumnezeieşti, a predat toată firea morţii spre mîncare» Prin aceasta, moartea trăieşte în cursul acestei întregi distanţe temporale, făcîndu-ne pe noi mîncare ei înseşi, iar noi nu mai trăim niciodată în cursul ei, fiind neîncetat mîncaţi de ea prin corupere [189].

43. *Din trecerea ca un circuit* ***iară*** *oprire a vieţii acesteia sfinţii au învăţat că alta este viaţa adevărată şi dumnezeiască şi mereu la fel.*

Cunoscînd sfinţii cu înţelepciune nestatornicia şi trecerea succesivă a vieţii acesteia, au înţeles că nu aceasta este viaţa dăruită de Dumnezeu oamenilor la început, ci au învăţat tainic că Dumnezeu a creat la început alta, dumnezeiască şi mereu la fel, una despre care au înţeles că e demnă de Dumnezeu, Care e bun. Spre aceasta ridicîndu-şi cu înţelepciune, prin harul Duhului, pe cît e cu putinţă oamenilor celor de sub moarte, ochiul sufletului şi zămislind înăuntru dorinţa dumnezeiască după ea, au socotit, cu drept cuvînt, că trebuie să lepede viaţa aceasta prezentă, dacă vor să dobândească în chip curat pe aceea, precum o cere raţiunea [190].

Şi fiindcă lepădarea vieţii nu se face fără moarte, au socotit drept moarte a morţii renunţarea la iubirea trupească, prin care s-a făcut intrarea morţii în viaţă. Prin această renunţare au voit ca, pricinuind o moarte morţii, să înceteze a trăi morţii, murind moartea cinstită înaintea Domnului, moartea adevărată a morţii, care pe de o parte strică stricăciunea, iar pe de alta deschide în cei vrednici intrare vieţii fericite şi nestricăciunii. Căci sfîrşitul vieţii acesteia de aici socotesc că nu e drept să se numească moarte, ci izbăvire de moarte şi despărţire de stricăciune şi slobozire din robie şi încetarea tulburării şi oprirea războaielor şi trecerea confuziei şi retragerea întunericului şi odihna de osteneli şi tăcerea zgomotului neclar şi liniştirea fierberii şi acoperirea ruşinii şi scăparea de patimi

189. Dacă în prima parte a paragrafului sfîntul Maxim explică moartea ca urmare fiziologică a păcatului lăcomiei de mîncare, în cea de a doua parte consideră nemurirea, pe care ar fi păstrat-o omul nemîncînd, ca întreţinută de împărtăşirea spirituală de Cuvîntul dumnezeiesc ca de pomul sau de pîinea vieţii. Dacă omul n-ar fi căzut, ar fi trăit o viaţă părtaşă la viaţa dumnezeiască ce ar fi copleşit necesităţile de hrană trupească. Ar fi trăit în planul teandric. Păcatul a însemnat refuzul de a trăi în acel plan şi căderea în planul vieţii care se întreţine numai prin mîncare materială, numai prin resursele planului creat. Deci explicarea fiziologică a morţii din prima parte a paragrafului se completează în a doua parte cu explicarea ei prin desprinderea omului din planul vieţii divine, din dialogul ontologic şi iubitor dintre el şi Subiectul divin, izvor al tuturor cuvintelor. Nemurirea omului nu ar fi avut un caracter fiziologic, ci ar fi avut cauza în participarea la Dumnezeu. După cădere omul e obiectul procesului de devorare neîntreruptă a morţii. El nu mai trăieşte nici o clipă în afara acestui proces, nu mai trăieşte nici o clipă viaţa plenară. Dar prin aceasta nu se suprimă trupul, oi se salvează pentru viaţa veşnică.

190. Sfîntul Maxim dă aici cea mai profundă întemeiere a ascezei. Cei ce se decid pentru aceasta năzuiesc să redobândească viaţa lui Adam dinainte de cădere, primajvdaţă ce s-a dat omului de Dumnezeu şi care este adevărata viaţă a omului. Pentru a face loc în ei acestei vieţi adevărate care e viaţa din Dumnezeu, ascetul leapădă viaţa lui din resursele pur materiale, care i-a luat locul.

şi dispariţia păcatului şi, ca să spun pe scurt, hotarul tuturor relelor[191].

Acestea reuşindu-le prin mortificarea de bunăvoie, sfinţii s-au făcut pe ei străini vieţii şi călători în ea. Căci luptîndu-se vitejeşte cu lumea şi cu trupul şi cu răscoalele din ele şi scuturîndu-se de amăgirea provenită din amîndouă, datorită împletirii simţurilor cu cele sensibile, şi-au păzit nerobită demnitatea sufletului. în mod cît se poate de cuvenit au judecat că e legiuit şi drept şi mai bine este ca ceea ce e mai rău să fie condus de ceea ce e mai bun, decît să fie împiedicat ceea ce e mai bun de ceea oe-i mai rău. Căci aceasta e o lege dumnezeiască sădită în cei ce s-au ho-tărît să îmbrăţişeze cu precădere viaţa demnă de fiinţele raţionale, viaţa care imită prin îndestularea cu puţin lipsa de trebuinţe şi de griji a îngerilor [192].

44. *Sfinţii nu priveau ca noi nici natura, nici Scriptura.*

Dar revenind la şirul nostru, să adăugăm, la cele tîlcuite înainte, cele rămase de tîlcuit din Schimbarea la Faţă, cercetîndu-le după putere, ca să se vadă în toate desăvîrşirea sfinţilor şi desfacerea lor sinceră de trup şi materie; căci ei nu au privit ca noi nici creaţiunea, nici

191. Dar cunoscînd că lepădarea unei vieţi nu se face fără moarte, asceţii au ales moartea vieţii care se hrăneşte numai din cele materiale. Pe de altă parte ei nu au voit să moară pur şi simplu, ci să schimbe viaţa cea după trup ,cu cea din Dumnezeu. Deci trebuiau să rămînă într-o continuitate a subiectului care voieşte. Astfel au realizat moartea vieţii după trup, renunţînd la iubirea faţă de el, sau la iubirea trupească prin care viaţa cea după trup a intrat în om. Dar, omorînd prin aceasta sursa de alimentare a vieţii celei după trup, au omorît propriu-zis moartea promovată de aceasta. Asceţii au urmărit astfel nu moartea vieţii, ci moartea morţii, moartea procesului de descompunere. în acelaşi timp, prin aceasta au deschis în fiinţa lor intrare vieţii din Dumnezeu, care nu se descompune. (Sfîntul Maxim va relua şi aprofunda această distincţie între moartea vieţii şi moartea morţii în *Răspunsuri către Talasie,* 61). Mortificarea vieţii preocupate în mod principal de trup nu poate fi considerată moarte, ci izbăvire de moarte, sau de procesul de alterare, de războiul din fiinţa noastră şi dintre noi, de confuzia sau lipsa de sens în care trăim.

Desigur, nu toţi credincioşii se pot opune într-un mod atît de accentuat vieţii ce se hrăneşte din resursele materiale ale lumii. Dar toţi pot frîna această viaţă şi dezvolta concomitent viaţa ce se hrăneşte din Dumnezeu, urmînd lui Hristos. în orice caz concepţia aceasta despre mîntuire e cu totul deosebită de cea apuseană, care consideră mîntuirea noastră realizîndu-se într-un mod pur juridic, în afară de noi, fără de nici un efort de schimbare a vieţii noastre după trup, într-o viaţă din Dumnezeu.

192. Viaţa în înfrînare trupească nu e contrară naturii umane. Căci omul fiind alcătuit din trup şi suflet e drept ca sufletul să nu fie robit de trup şi ca ceea ce e superior în noi să conducă ceea ce e inferior, fără ca aceasta să însemne suprimarea a ceea ce e inferior. Condusă astfel, natura umană se împlineşte, căci atunci nu conduce omul robit de plăceri şi de patimi, ci raţiunea pentru care planul material e făcut străveziu pentru ordinea transcendentală şi transcendentă de raţiuni. Sfîntul Maxim nu neagăvaloarea lumii şi a trupului în sens origenist, dar socoteşte că cei ce văd numai concretizarea sensibilă a lor, nu şi ţesătura raţională care se concretizează şi e străvezie prin ele şi se comportă în consecinţă, sînt victimele unei amăgiri şi unei renunţări Ia dreapta şi deplina dezvoltare a fiinţei lor.

Sfînta Scriptură, în chip material şi coborît. Ei nu s-au folosit numai de simţire, de suprafeţe şi de figuri spre dobîndirea cunoştinţei fericite a lui Dumnezeu, de litere şi de silabe, din care vine greşeala şi înşelăciunea în aprecierea adevărului, ci numai de mintea singură, atotcu-răţită şi izbăvită de toată ceaţa materială. Dacă deci voim să judecăm cu bună credinciaşie, cercetînd mintal raţiunile celor sensibile, să privim la ei cum înaintează corect pe cărarea dreaptă, spre cunoştinţa fără greşeală a lui Dumnezeu şi a celor dumnezeieşti.

45- *Tîleuire mai pe larg la Schimbarea la Față.*

S-a spus mai sus că prin strălucirea luminoasă a feței Domnului, apărută pe munte, de trei ori fericiți apostolii au fost călăuziți tainic, în chip negrăit şi necunoscut, spre puterea şi slava lui Dumnezeu de toate făpturile necuprinsă, învățînd că lumina ce s-a arătat simțurilor lor e simbolul ascunzimii nearătate. Căci precum aici raza luminii făcute biruieşte lucrarea ochilor, rămînlînd neîncăputâ de ei, aşa şi acolo Dumnezeu întrece toată puterea şi lucrarea minții, nelăsînd în vreme ce înțelege nici o formă în cel ce primeşte înțelegerea [193]. Iar prin veşmintele albe au cunoscut totodată şi în chip vrednic de Dumnezeu măreția operei lui Dumnezeu din făpturi, proporțional cu rațiunile după care au fost făcute, şi tainele ascunse în cuvintele Sfintei Scripturi, după cît pot fi înțelese. Căci deodată cu cunoştința lui Dumnezeu se dezvăluie înțelesul Scripturii, prin Duhul, şi înțelepciunea şi cunoştința cea din făpturi, prin Acelaşi, prin Care iarăşi se descoperă El, în mod proporțional[194]. Iar prin Moise şi Ilie, care se află cu El pe amîndouă părțile (dar aceasta mai rărnîne spre cercetare în tîleuire), au aflat, potrivit cu multe sensuri, printr-o adevărată contemplație, multe **moduri de cunoaştere a tainelor. Căci aceştia li s-au oferit drept tipuri ale lor[195].**

46. *înțelesul duhovnicesc al lui Moise şi Ilie.*

193. Varlaam, adversarul sfîntului Grigorie Palarna, s-a folosit de epitetul de «simbol», dat de sfîntul Maxim luminii dumnezeieşti de pe Tabor, ca să o declare «închipuire inconsistentă». Sfîntul Grigorie Palama atrage atenția că sfîntul Maxim numeşte şi pe Moise şi pe Ilie simboluri. Au fost şi ei închipuiri inconsistente? (*Ambigua*, P.G. 91, col. 1168 C ; Sfîntul Grigorie Paterna, Cuv. pt. isihaşti, 3, din ce/e poster/oare, la P. Hristou, voi. I, p. 558). Dacă pe Sinai taina prezenței lui Dumnezeu e simțită în întuneric, pe Tabor e «văzută» fața luminoasă a Lui ca mediu iubitor şi conştient al Persoanei dumnezeieşti care a venit la noi întrupîndu-Se.

194. Se afirmă din nou că odată ou Dumnezeu sau cu lumina ce iradiază din El e cunoscută făptura şi tainele din Scriptură. Creaturile sînt cunoscute după rațiunile după care au fost făcute, deci nu la suprafața lor, iar rațiunile, în ceea ce poate fi înțeles din ele. Adică, pe de o parte, sînt cunoscute în Dumnezeu, deci într-o adîn-cime[7] de nesfîrşită taină ț pe de alta, chiar prin aceasta nu sînt epuizate în această cunoaştere, ci se cunosc pe măsura capacității umane şi a nivelului duhovnicesc la care s-a ridicat cel ce cunoaşte. Aceasta e o cunoaştere în necunoaştere, sau sesizarea prezenței a ceea ce nu poate fi deplin definit. Deci nu poate fi vorba de o cunoaştere adevărată a revelației naturale în ea însăşi, ci numai în Duhul lui Dumnezeu. Tot aşa, revelația din Scriptură e cunoscută numai în Duhul Lui. Numai din unirea cu Dumnezeu, izvorul lor infinit şi indefinit, se cunosc amîndouă cu adevărat şi tot mai adînc, fără a produce vreo plictiseală.

întîi au primit prin Moise şi Ilie cunoştința prea bine credincioasă că împreună cu Cuvîntul şi Dumnezeu trebuie să se afle şi cuvîntul legii şi al proorocilor, ca unele ce sînt şi se grăiesc din El şi despre El şi sînt aşezate în jurul Lui[196].

Apoi au învățat prin ei că împreună cu El se află înțelepciunea şi bunătatea cea dintîi, deoarece prin ea porunceşte Cuvîntul cele ce trebuie făcute şi opreşte de la cele ce nu trebuie făcute, iar tipul ei a fost Moise (căci credem că harul legiferării este un har al înțelepciunii) ; a doua, deoarece prin ea îndeamnă şi întoarce Cuvîntul la viața dumnezeiască pe cei ce s-au abătut de Ia ea. Iar tipul ei a fost Ilie care a

arătat prin el toată hariama proorocească. Căci e semnul caracteristic al bunătății întoarcerea celor rătăciți cu iubire de oameni, faptă ai cărei vestitori îi cunoaştem pe prooroci[197].

Sau au primit cunoştința şi mustrarea pedagogică : Cea dintîi, pentru că prin ea se dăruieşte oamenilor ştiința binelui şi a răului. «Dat-am, zice, înaintea feței tale viața şi moartea» (Deut, 30, 19), pe una spre a o alege, pe alta spre a fi ocolită şi spre a nu cădea, din neştiință, în rău ca în bine. Aceasta s-a arătat că a făcut-o Moise, preînehipuind în el simbolurile adevărului. A doua, pentru că ea este folosită față de cei fără ruşine şi față de cei ce amestecă fără deosebire cele neamesta-cate, ca Israel pe care l-a certat marele Ilie care a adus, în calitate de rațiune, la înțelegere şi simțire, neînțelegerea şi împietrirea celor ce s-au lipit cu totul de rău [198].

195. Sfîntul Maxim distinge pe lîngă rațiunile lucrurilor şi înțelesurile Scripturii, cunoscute în lumina dumnezeiască, modurile în care aceste rațiuni sau înțelesuri de taină se leagă de Dumnezeu, ca şi modurile diferite în care se împlinesc ele în cei ce viețuiesc în Dumnezeu. Modelele acestor moduri sînt Moise şi Ilie.

Urmează descrierea a zece astfel de perechi de moduri. Ele sînt cuprinse într-o «tîleuire duhovnicească» (P.G. 91, 1161—1165 B). Legate de această tîleuire sînt şi altele şapte care urmează' (32 b—32 h. P.G. 1165 B—1169 B).

196. Apariția lui Moise şi a lui Ilie de o parte şi de alta a lui Hristos arată că cuvîntul legii şi al proorocilor se află totdeauna împreună cu Cuvîntul lui Dumnezeu. Ele se grăiesc din El şi despre El. El nu poate fi cunoscut fără ele. Lumina Lui le penetrează, fără ca El să Se identifice întreg cu ele.

197. Moise şi Ilie reprezintă apoi bunătatea şi înțelepciunea. Căci legiuirea dată prin Moise este o faptă a înțelepciunii, iar îndemnul comunicat oamenilor prin prooroci, de, a se întoarce la o viață după voia lui Dumnezeu, este o faptă a bunătății. Hristos-'Se face cunoscut înconjurat de înțelepciune şi bunătate. Moise şi Ilie sînt tipurile modurilor şi modelele în care se concretizează şi se înfăptuieşte prin oameni înțelepciunea şi bunătatea Cuvîntului lui Dumnezeu.

198. Cuvîntul lui Dumnezeu Se mai arată şi în comunicarea cunoaşterii binelui şi a răului pentru a alege pe primul şi pentru a evita pe al doilea şi în mustrarea faptelor rele, prin cei ce se fac transmițătorii acestor două voiri ale Lui, după pilda lui Moise şi Ilie.

Sau au primit făptuirea şi contemplația. Cea dintîi, ca una care desființează răutatea şi, prin arătarea virtuților, taie cu totul afecțiunea față de lume, a celor stăpîniți de ea, cum a despărțit Moise pe Israel de Egipt, şi îi învață să se conducă cu bună ascultare după legile dumnezeieşti ale Duhului. Iar a doua, ca una ce răpeşte de la materie şi formă, ca pe Ilie căruța de foc, şi conduce la Dumnezeu îşi uneşte cu El prin cunoştință pe cei neîmpovărați nicidecum de trup, datorită înlăturării legii lui, sau pe cei ce nu sînt deloc arşi de mîndrie pentru faptele lor, avînd roua sărăciei cu duhul unită cu virtuțile adevărate [199].

Sau iarăşi au învățat că lîngă Cuvîntul sînt tainele căsătoriei şi ale necăsătoriei, cea dintîi prin Moise oare nu a fost împiedicat de căsătorie să se facă iubitor al slavei dumnezeieşti, cea de a doua prin Ilie, care a rămas cu totul curat de legătura căsătoriei. Prin aceasta Cuvîntul şi Dumnezeu vesteşte că înfiază tainic pe cei ce le chivernisesc pe acestea prin rațiune, după legile stabilite dumnezeieşte cu privire la ele [200].

Sau sînt încredințați prin ei că Cuvîntul e cu adevărat Domnul vieții şi al morții [201].

Sau învaţă prin ei că lingă Dumnezeu toţi vieţuiesc şi nimenea nu e mort lîngă El, afară de cel ce s-a omorît pe sine prin păoat şi s-a despărţit pe sine de Cuvîntul prin

199. Cuvîntul lui Dumnezeu Se află de asemenea în vecinătatea făptuirii şi a contemplaţiei. Prin făptuire virtuoasă se taie afecţiunea faţă de lume, cum a despărţit Moise pe Israel de Egipt. Contemplarea ridică sufletul peste materie şi formă, adică peste conţinutul material şi chipurile lucrurilor, sau peste opoziţia trupului faţă de suflet, cum 1-a ridicat pe Ilie căruţa de foc, unindu-1 cu Dumnezeu printr-o cunoştinţă superioară. Ei sînt înălţaţi pentru că trupul nu-i mai trage în jos, iar căruţa de foc sau contemplarea nu-i arde, pentru că nu e în ei nici o mîndrie pentru faptele lor, ci sînt răcoriţi de roua smereniei. Numai unde este smerenia sînt virtuţile adevărate, care subţiază pe om şi-1 fac străveziu pentru Dumnezeu, sau îl înalţă. Virtuţile sînt aripi de nears de focul mîndriei, dar totuşi aripi care înalţă sufletul, nelă-sîndu-1 ars de mîndrie sau îngreuiat de afecţiunea faţă de cele pămînteşti.

200. Alte două moduri de viaţă pe care le acceptă Cuvîntul lui Dumnezeu lîngă Sine sînt căsătoria şi necăsătoria. Prima este reprezentată de Moise, a doua, de Ilie. Nici una din cele două stări ale vieţii nu este exclusă de la comunicarea cu Hristos. Singura condiţie e ca ele să fie chivernisite prin raţiune, sau conform cu legile dumnezeieşti cu privire la ele, adică să fie dominate de raţiunea care vede ţesătura raţională iradiind din suprema raţiune divină încorporată în toate, nu de mîndria sau de simţurile care se mulţumesc cu trăirea oarbă a senzaţiilor de plăcere, produse de întîlnirea trupului cu plasticitatea lumii. Prin raţionalitatea din toate, raţiunea se pune în legătură cu Raţiunea supremă, cu Cuvîntul lui Dumnezeu.

' 201. Moise şi Ilie mai reprezintă viaţa şi moartea aducătoare de viaţă; căci Moise a dat legile care duc la viaţă, iar Ilie a arătat că prin ieşirea din viaţa aceasta se trece tot la viaţă.

202. Deşi au plecat din viaţa pămîntească, Moise şi Ilie sînt totuşi vii pentru că sînt lîngă Dumnezeu. Morţi sînt cei ce s-au despărţit de Dumnezeu prin aplecarea spre patimi. Patimile reprezintă uitarea de Dumnezeu, uitarea teoretică şi practică a ţesăturii raţionale a lumii, prin oare se străvede Dumnezeu, Raţiunea Supremă.

aplecarea de bunăvoie spre patimi [202].

Sau iarăşi au fost luminaţi, că la Cuvîntul, ca la cel ce e Adevărul, sînt şi se referă tipurile tainelor, şi la El se adună, ca la începutul şi sfîrşitul lucrării legii şi proorocilor [203].

,

Sau învaţă că cele făcute după Dumnezeu şi de Dumnezeu, adică firea lucrurilor şi timpul, se arată deodată cu Dumnezeu, cînd Se arată El cu adevărat, pe cît e cu putinţă, ca unele ce sînt lîngă El, Cauzatorul şi Făcătorul lor. Dintre acestea, Moise e tipul timpului, nu numai ca dascălul timpului şi al numărului referitor la el (căci primul el a numărat timpul la facerea lumii) şi ca învăţătorul cultului vremelnic, ci şi ca cel ce nu intră trupeşte

la odihnă împreună cu aceia pe care i-a condus înainte de dumnezeiasca Evanghelie; căci aşa e timpul care nu ajunge sau nu intră prin mişcare, împreună cu aceia pe care obişnuieşte să-i treacă în viaţa dumnezeiască a veacului viitor. Căci are pe Iisus ca succesor al întregului timp şi veac; chiar dacă, de altfel, raţiunile timpului stăruiesc în Dumnezeu, cum arată tainic intrarea legii dată în pustie prin Moise, împreună cu cei ce au primit pământul făgăduinţei[204]. Căci timpul este veac (eon), cînd se opreşte din mişcare, şi veacul sau eonul este timp, cînd, purtat de mişcare, este măsurat. Astfel, ca să cuprind într-o definiţie, veacul sau eonul este un timp lipsit de mişcare, iar timpul, un veac sau eon măsurat prin mişcare [20S].

Iar Ilie este tipul firii, nu numai ca cel ce a păzit neştirbite raţiunile din sine însuşi şi prudenţa în hotărîrea voinţei cu privire la ele, liberă de orice abatere din patimă, ci şi ca

203. Moise şi Ilie reprezintă tipurile sau concretizările de model ale lucrării şi cunoaşterii mai presus de cunoaştere. Ca atare ele se referă la Cuvîntul sau la Adevărul ultim şi îşi iau puterea din El şi se adună la El ca la începutul şi sfîrşitul oricărei lucrări de împlinire a legii şi a proorocilor.

204. Dumnezeu nu Se arată, atît cît e cu putinţă oamenilor, fără firea creată şi fără timp j nici acestea nu se arată fără El, chiar dacă unii dintre noi nu-L vedem şi pe El prin ele. Căci ele sînt totdeauna la El sau cu El, odată ce El este cauza şi Făcătorul lor. Prdn aceasta, sfîntul Maxim arată caracterul pozitiv al naturii create şi al timpului, spre deosebire de Origen. Timpul nu intră în odihna fericirii de veci, cu cei pe care îi duce el spre aceea, aşa cum Moise nu a intrat în Canaan împreună cu Israel, pe care-1 conducea. Acolo i-a dus Iisus care a fost succesorul lui, cum Iisus Hristos îi conduce după Moise pe cei exercitaţi prin lege şi prin timp în veşnioie. Căci ca Dumnezeu, are întregul timp în El. Fiindcă raţiunile timpului sînt ddn veci şi pînă în veci la Dumnezeu, aşa cum legea dată prin Moise, pentru normarea prin raţiune a activităţii umane, vine de Ia Dumnezeu şi intră în Canaan împreună cu poporul Israel. Adică raţionalitatea ei rămîne etern acumulată în viaţa celor ce au trăit conform ei, cum şi timpul rămîne concentrat în ei.

205. Cei ce au înaintat prin timp spre Dumnezeu intră într-o stare a veacului. Veacul (eonul) nu e eternitatea lui Dumnezeu, ci e timpul oprit din mişcare, avînd în el rezultatul întregii mişcări. Eonul e veşnicia celor create, sau mai bime-zis nemişcarea lor. Dar această oprire a mişcării celor create înseamnă că ele au ajuns la plenitudinea vieţii divine revărsată în cei ce au înaintat în timp spre o desăvîrşire. Veacul (eonul) e un timp concentrat, dar nu numai atîta. Iar caracterul acesta îl are eonul la sfîrşitul mişcării timpului. înainte de a se pune în mişcare, eonul are în sine concentrată mişcarea timpului nu ca săvîrşită, ci ca avînd să se desăvîrşească. Cosmosul are tot timpul prefigurat în el de la început. La fel, orice plantă sau organism. Veşnicia anterioară mişcării creaturilor e bazată pe veşnicia raţiunilor lor în Dumnezeu. Veşnicia aceasta potenţială trebuie să treacă prin timip ca să ajungă la plenitudinea adevărată în Dumnezeu. în felul acesta veşnicia creaturilor este ceva interii - Sfîntul Maxim Mărturisitorul

cel ce pedepseşte prin judecată, ca o lege naturală, pe cei ce se folosesc de lege împotriva legii. Căci aşa face şi firea, pedepsind pe cei ce încearcă să o strice, atît cît încearcă să vieţuiască împotriva firii, prin aceea că nu mai dispun în chip natural de toată puterea firii, fiind micşoraţi în ceea ce priveşte integritatea ei, şi de aceea pedepsiţi, ca unii ce şi-au pricinuit fără chibzuială şi fără prudenţă o lipsă în fiinţă prin înclinarea spre nefiinţă [206].

Poate nu s-ar abate de la adevăr nici acela care ar spune că prin Moise şi Ilie se arată creaţiunea inteligibilă şi sensibilă a Cuvîntului creator. Dintre acestea, Moise înfăţişează raţiunea celei sensibile, ca cel supus facerii şi stricăciunii, cum arată istoria referitoare la el, care povesteşte naşterea şi moartea lui. Căci aşa e şi zidirea sensibilă, avînd un început cunoscut al facerii şi nădăjduind un sfîrşit produs prin descompunere. Iar Ilie pe cea inteligibilă, întrucît istoria referitoare la el nu povesteşte naşterea lui, chiar dacă s-a născut, şi nu face să se aştepte descompunerea prin moarte, chiar dacă va sfîrşi să existe în

forma pământească. Căci aşa e şi zidirea inteligibilă, care nu are nici începutul facerii vădit oamenilor, chiar dacă" s-a făcut şi a început şi a fost adusă din neexistenţă la existenţă, şi nu aşteaptă nici un sfîrşit determinat al existenţei prin descompunere [207]■

46 b. *Altă tîleuire cuprinzătoare a Schimbării la Faţă.*

Iar de nu par cuiva mai curios de cum trebuie, socotesc că din dumnezeiasca Schimbare la Faţă ne apare şi o altă taină mare şi dumnezeiască şi mai strălucitoare decît cele spuse. Căci socotesc că cele petrecute la Schimbarea la Faţă, pe munte, arată în chip

mediar între eternitatea divină şi între timpul ca mişcare, o sinteză între eternitatea divină şi timp. Tdmpull rezultă din eon şi duce la eon. Iar eonul, sau veacul, nu se poate înţelege fără eternitatea divină. Iar dezvoltarea este implicată în starea iniţială a eonului sau a veacului. Mişcarea temporală nu este o cădere contrară voii lui Dumnezeu, ca în origenism şi în barthianism, oi e prevăzută în planul lui Dumnezeu cu privire la lume. Eonul din care şi la care ajunge mişcarea temporală e la Dumnezeu.

206. Cei ce vieţuiesc împotriva raţiunilor firii lăsîndu-se robiţi de patimi sînt pedepsiţi de firea însăşi. Şi această pedeapsă este o judecată sau o criză pentru ei. Pedeapsa rezultă din faptul că aceia nu şi-au actualizat toate potentele firii sau le-au pervertit. Astfel firea se dovedeşte bună chiar prin faptul că cei ce o calcă suferă. Sfîntul Maxim afirmă valoarea ei pozitivă, prin faptul că o consideră aflîndu-se lîngă Dumnezeu. Cei ce vieţuiesc în conformitate cu ea ajung să răsfrîngă lumina Cuvîntului întrupat, ca şi timpul ajuns veac, prin buna folosire a mişcării timpului. Chiar prin faptul că a luat natura noastră umană, unită cu natura cosmică, Cuvîntul lui Dumnezeu a revărsat lumina Sa dumnezeiască peste ea. Se acordă o valoare eternă timpului şi firii create, contrar origenismului.

207. Moise şi Ilie mai reprezintă şi cele două laturi ale creaţiunii: cea sensibilă, care are un început cunoscut şi un sfîrşit prin corupere, şi cea inteligibilă, al cărei început nu se vede şi care nu se descompune prin moarte. Dar amîndouă stau lîngă Cuvîntul întrupat, căci pe amîndouă le-a asuanat şi pe amîndouă le înveşniceşte şi le scaldă în lumina dumnezeirii Sale. Latura sensibilă a creaţiunii nu va dispărea nici ea, cum afirmă platonismul, origenismul şi filosofia Asiei Orientale.

tainic cele două moduri generale ale teologiei : şi anume cel dintîi şi simplu şi necauzat care prin tăcere afirmă cu adevărat dumnezeirea prin singura şi totala negaţie şi lauda cuvenită a transcendenţei ei, şi cel următor acestuia şi compus, care o descrie în chip măreţ prin afirmare din cele cauzate. Prin acestea, pe cît e cu putinţă oamenilor să primească cunoştinţa înălţată despre Dumnezeu şi cele dumnezeieşti, ne duce, prin simbolurile potrivite nouă, spre amîndouă modurile, dezvăluindu-ne, prin înţelegerea binecredincioasă a lucrurilor, raţiunile amîndurora şi învăţîndu-ne că simbol al celui dintîi e tot ce e mai presus de simţire, iar al celui de al doilea este ansamblul măreţelor opere supuse simţurilor. Căci din simbolurile mai presus de simţuri credem numai că adevărul mai presus de raţiune şi minte există, neîndrăznind nicidecum să cercetăm, sau neputînd să înţelegem ce şi cum şi care este şi unde şi cînd, evitînd impietatea iscodirii. Iar din cele supuse simţurilor, pe cît ne e cu putinţă, primind numai prin cugetare raţiunile descărnate, ca trepte ale cunoştinţei despre Dumnezeu, spunem că El e toate cîte L-am cunoscut din făpturile Lui în calitate de cauză [208].

47. *Domnul S-a făcut chip al Său prin întruparea Sa.*

Dar să privim dacă nu cumva fiecare din cele două moduri amintite la Schimbarea aceea dumnezeiască la Faţă a Domnului îşi are în chip înţelept simbolul ei. Căci El trebuia

208. Schimbarea la faţă mai reprezintă şi cele două moduri ale cunoaşterii de Dumnezeu : cea afirmativă şi cea negativă. Teologia afirmativă cunoaşte pe Dumnezeu din zidirile Lui, atribuindu-I într-un grad mare, în calitate de cauză, toate însuşirile făpturilor. Făpturile sînt astfel simboluri de care se foloseşte modul afirmativ de cunoaştere a lui Dumnezeu. întrucît acest mod de cunoaştere vrea să cunoască ceea ce este Dumnezeu, el se bazează mai mult pe raţiunile descărnate ale cugetării.

Teologia negativă sau modul negativ al cunoaşterii lui Dumnezeu renunţă la toate atributele împrumutate din făpturi. Se precizează aici însă că renunţarea aceasta se referă numai la atributele deduse din cele supuse simţurilor. Deci poate folosi ca simboluri cele mai presus de simţuri. Dar întrucît şi ideile despre Dumnezeu ne vin din lucrurile sensibile, renunţarea la tot ce e sensibil înseamnă de fapt renunţarea la aceste idei. Dacă totuşi ceva superior simţurilor poate servi ca simbol al lui Dumnezeu, aceasta e ceva superior ideilor despre El, e o realitate neconstruită şi nededusă de minte, ci apărînd spiritului în mod apofatic din trăirea lui Dumnezeu însuşi. Deci modul acesta al teologiei nu e un mod intelectual, ci experimental duhovnicesc, nici nu foloseşte alte făpturi superioare celor sensibile, ca mijloace ale cunoaşterii lui Dumnezeu, ci cunoaşte pe Dumnezeu din Dumnezeu însuşi, din experierea negrăită a prezenţei Lui. Dar întrucît această prezenţă e pe măsura receptivităţii omului, ea e numită de sfîntul Maxim tot simbol.

Aceasta e lumina dumnezeiască. De fapt, atît din ceea ce a spus sfîntul Maxim mai înainte, cît şi din faptul că pe Tabor s-au arătat pe de o parte chipurile sensibile ale lui Moise şi Ilie, pe de alta, o lumină mai presus de simţuri, se poate spune că Dumnezeu S-a făcut cunoscut sau Se poate face cunoscut atît din formele sensibile ale luminii, cît şi din lumina mai presus de simţuri. Ambele sînt simboluri ale lui Dumnezeu, pentru că El nu Se arată cu totul descoperit. Lumina aceea, fiind fără forme, ne face cunoscut pe Dumnezeu în mod simplu, sau ca simplă prezenţă supremă, neprecizat prin atribute, care nu pot reda nici ele exact pe Dumnezeu cel mai presus de toate atributele. Un Dumnezeu ascuns în apofaticul Său mai presus de raţiuni e un Dumnezeu infinit şi indefinit, cum nu e «Dumnezeul» lui Origen.

să Se creeze în chip neschimbat ca noi, primind, pentru nemăsurata iubire de oameni, să Se facă chipul şi simbolul Său şi să Se arate din Sine în mod simbolic pe Sine ; şi prin Sine, Cel arătat, să călăuzească spre Sine, Cel cu totul ascuns în nearătare, toată creaţiunea şi să ofere oamenilor, cu iubire de oameni, prin lucrarea dumnezeiască în trup, semnele vădite ale infinităţii nearătate şi ascunse dincolo de toate şi cu neputinţă de a fi înţeleasă sau numită de nici una din existenţe, în nici un mod [209].

48. *Tîlcuire despre faţa fulgerătoare a Domnului.*

Deci lumina feţei Domnului, care a covîrşit în apostoli fericirea omenească, este simbolul teologiei mistice negative, întrucît fericita şi sfînta dumnezeire este după fiinţă supranegrăită şi supranecunoscută şi infinit mai presus de toată infinitatea, nelăsînd celor de după ea nici urma cea mai subţire de cuprindere şi nedînd vreuneia din existenţe nici o idee de cum sau în ce măsură este tot ea şi unime şi treime. Căci nu poate fi necreatul cuprins de creatură, nici infinitul înţeles de cele mărginite [210].

*

49. *Tilcuire duhovnicească a veşmintelor luminoase ale Domnului.*

Iar modul afirmativ se împarte în cel bazat pe lucrare, pe pronie şi pe judecată. Cel bazat pe lucrare, care prin frumuseţea şi măreţia făpturilor dă ştirea că Dumnezeu este creatorul tuturor, e simbolizat de veşmintele strălucitoare ale Domnului, pe care Cuvîntul

209. Dar nu numai Moise şi Ilie, ci şi însuşi Domnul prezintă în felul arătării Sale pe munte, în mod mai vădit decît în cursul celorlalte manifestări de pe pămînt ale Sale, cele două moduri ale cunoaşterii Sale ca Dumnezeu. Călugărul Varlaam din Calabria afirma, împotriva sfîntului Grigorie Palama, că lumina dumnezeiască de care vorbesc sfinţii nu e decît cunoaşterea lui Dumnezeu prin negarea intelectuală a atributelor ce I le atribuim după asemănarea creaturilor. Sfîntul Grigorie Palama a arătat, cu exemplul Taborului, că lumina dumnezeiască este altceva decît un simbol al teologiei negative intelectuale. De fapt, sfîntul Maxim spune şi el aici că Fiul lui Dumnezeu «prin însăşi lucrarea Sa dumnezeiască în trup, Şi-a arătat pe Tabor semnele vădite ale infinităţii Sale nearătate». Lumina aceasta e deci semnul «lucrării» Sale în trup, nu expresia unei gîndiri umane negative. Numai astfel se poate spune că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut pe Sine «Simbolul» Său prin trup. Dacă acest trup n-sar fi arătat prin sine nimic altceva decît un trup ca al celorlalţi oameni, Domnul nu Şi-ar fi făcut trupul Său simbol al dumnezeirii Sale, aşa cum trupurile noastre nu sînt simboluri ale dumnezeirii Lui. Se acordă aci o mare valoare trupului, care poate fi făcut simbol nu numai al sufletului, ci al dumnezeirii însăşi. E o afirmare contrară origenismului.

210. Lumina arătată pe faţa Domnului este simbolul teologiei tainice negative. Deci teologia tainică negativă nu e mai prejos de acea lumină. Iar acea lumină este un simbol al unei înţelegeri experimentale mai presus de orice înţelegere intelectuală definită a lui Drimnezeu, afirmativă sau negativă. în acea lumină mintea curăţită sesizează prezenţa indefinită a lui Dumnezeu. în orice caz, teologia tainică negativă nu e o simplă negaţie raţională a însuşirilor atribuite lui Dumnezeu, după asemănarea însuşirilor făpturilor. Dumnezeu e infinit, fiind mai presus de raţionalul care mărgineşte, ca la Origen. Deci nu poate plictisi.

le-a arătat cu anticipaţie în făpturile văzute[211].

50. *Alt înţeles duhovnicesc al lui Moise.*

Modul bazat pe pronie e indicat prin Moise, căci acesta scoate cu iubire de oameni, din rătăcire, pe cei stăpîniţi de răutate şi le arată cu înţelepciune oamenilor căile variate ale ieşirii din cele materiale, stri-căcioase şi trupeşti spre cele dumnezeieşti şi nematerialnice şi netrupeşti, şi-i întăreşte înţelepţeşte cu legile dumnezeieşti[212].

51. *Alt înţeles duhovnicesc al lui Ilie.*

Iar modul judecăţii se arată prin Ilie, căci aceasta pedepseşte cu cuvîntul şi lucrul pe unii şi călăuzeşte pe alţii, după vrednicie, aoomo-dîndu-se fiecăruia în chip potrivit, după conţinutul şi calitatea virtuţii sau a răutăţii lui ***²f.***

Toate cele spuse înainte referitor la locul de faţă al Sfintei Scripturi le-au lucrat Moise şi Ilie, fiecare în timpurile sale, cum spune istoria, atît cît le e îngăduit celor ce concretizează în ei în mod tipic lucrările dumnezeieşti, fiind asemenea celor spuse în tîlcuire.

51 b. *înţelesul ^duhovnicesc* oi *convorbirii* cu *Moise* şi *Ilie ia Schimbarea la Faţă-*

Iar din convorbirea acelora cu Domnul şi din faptul că vorbeau despre sfîrşitul pe care avea să-1 pătimească Acela în Ierusalim (Lc, 9, 31), apostolii au cunoscut nu numai împlinirea în El a tainelor prezise de lege şi de prooroci, ci poate şi faptul că sfîrşitul sfatului negrăit al lui Dumnezeu despre lume şi despre iconomia Lui nu poate fi cuprins de nici una din făpturi, decît numai de marea Lui pronie şi judecată, prin care toate

211. Cunoaşterea tainică negativă a Domnului este una şi simplă, fiind scufundarea în persoana sau lumina feţei Lui divine inexprimabile. Iar modul cunoaşterii afirmative a lui Dumnezeu se ramifică în trei, după cum îl gîndeşte pe Dumnezeu, pornind de la lucrarea, de la pronia sau de la judecata Lui referitoare la lume. Una din aceste cunoaşteri afirmative a lui Dumnezeu se bazează pe făpturile pe care, în calitate de cauză, le-a creat. Veşmintele Domnului, de pe munte, reprezintă făpturile Lui create anticipat. Cînd Se întrupează şi vine Domnul în ele, acestea devin luminoase, întregul cosmos material e destinat să devină veşmîntul luminos al Domnului, contrar învăţăturii lui Origen.

212. O altă formă a cunoaşterii afirmative a lui Dumnezeu se bazează pe pronia Lui cu privire la făpturi. Această cunoaştere desluşeşte felurile cum Dumnezeu ridică pe oameni, de la cele trupeşti şi coruptibile, spre cele netrecătoare prin legile dumnezeieşti naturale şi scrise, pe care le aplică. Moise a fost un organ al acestei pronii a luiNDumnezeu[1], prin activitatea lui. Sfîntul Maxim acordă proniei un sens antropologic-etic.

213. Al treilea fel al cunoaşterii afirmative a lui Dumnezeu este cel bazat pe judecată. Cunoaşterea aceasta are de asemenea efecte practic antropologice. Prin ele Dumnezeu ceartă cu cuvîntul şi cu lucrul pe unii şi ajută pe alţii, acomodîndu-le tuturor după mărimea şi calitatea virtuţii sau patimilor lor. Acest fel de lucrare este reprezentat de Ilie.

înaintează cu bună rînduială spre sfîrşitul cunoscut de mai înainte numai lui Dumnezeu. Sfîrşitul acesta, care va fi şi cum şi cînd, l-au ignorat deopotrivă toţi; l-au cunoscut cu adevărat, dar numai că va fi, numai sfinţii care şi-au curăţit sufletul prin virtuţi şi şi-au îndreptat toată pornirea mintală a lor cu totul spre cele dumnezeieşti. Căci prin aceasta ei auzeau, aşa zicînd, însăşi firea generală a celor văzute, deşi nu cu totul clar, prin modurile din care e constituită, cum îşi strigă sfîrşitul bunei ei întocmiri prezente [214].

52. *înţelesul natural al sflrşitului necesar al lumii.*

Căci privind, pe cît se putea, cu ştiinţă lumea prezentă şi desfăşu-rînd cu cugetarea în chip înţelept raţiunea concentrată a corpurilor legate întreolaltă în ea în chip variat, au aflat că unele din ele sînt sensibile, perceptibile şi generale, dar toate se cuprind şi se prefac în toate prin schimbarea reciprocă a proprietăţilor calitative ale fiecăruia. Căci cele ce sînt se cuprind după fire în cele supuse simţurilor, iar cele supuse simţurilor în cele ce simt prin simţire, ca unele ce sînt percepute- Şi iarăşi cele generale se strică prefăcîndu-se în cele particulare prin schimbare, iar cele particulare în cele generale prin desfacere. Şi descompunerea unora se produce prin naşterea altora. Căci unirea celor generale între ele, producînd naşterea celor particulare, însemnează descompunerea lor reciprocă prin schimbare. Şi iarăşi descompunerea celor particulare în cele generale prin desfacerea legăturii (celor unite în ele) înseamnă persistenţa îşi naşterea celor generale.

214. Faptul că Moise şi Ilie vorbesc pe munte cu Domnul şi grăiesc despre pătimirea Lui în Ierusalim îl interpretează sfîntul Maxim în sensul că legea şi proorocii indicau pe Hristos ca pe Cel în oare aveau să se împlinească tainele prezise de ele. Din lumina Lui dinainte de întrupare primiseră şi ele lumină şi din lumina Lui de după întrupare primesc lumina lor deplină. Dar împlinirea tainelor legii şi proorocilor în Hristos implică totodată împlinirea în El a sfatului lui Dumnezeu cu privire la lume şi Ia ieonomia Lui.

Această împlinire a lumii în Hristos a fost prezisă şi ea de lege şi de prooroci. Dar Cel care o cunoaşte în ultima analiză, cînd şi cum va fi, este Dumnezeu, prin pronia şi judecata Lui. Căci prin acestea El şi conduce de fapt lumea spre împlinirea ei finală.

Ceva mai sus, sfîntul Maxim referise pronia şi judecata la drumul duhovnicesc al omului, nu la lume. Acum le referă la cosmos, căci omul îşi face drumul duhovnicesc prin lume. Acest drum e ca o micşorare a alipirii exclusive la lume. Deci el implică şi un sfîrşit al lumii, dacă toţi oamenii sînt chemaţi să se dezlipească de ea şi dacă lumea nu are decît acest rost, al înaintării omului prin ea, dincolo de ea. Natura umană şi natura lumii înseşi îşi dezvăluie astfel destinaţia şi conducerea prin pronie, spre sfîrşitul în Dumnezeu. Destinaţia aceasta o cunosc mai bine sfinţii, căci pornirea firii lor spre dezlipirea de chipul actual al lumii şi spre înaintarea către Dumnezeu prin virtuţi e mai accentuată. Prin virtuţile lor fac ca natura celor văzute să fie depăşită prin activarea de către ei a modurilor proniei şi judecăţii dumnezeieşti. Ei cunosc prin aceste moduri aplicabile lumii, sau impuse de Dumnezeu lor prin lume, că lumea e destinată sfîrşitului, deşi cînd şi cum va fi aceasta nu cunosc.

Astfel, sfîntul Maxim depăşeşte viziunea dezvoltării individuale a omului, proprie în general sfinţilor părinţi, într-o viziune a înaintării cosmosului spre sfîrşitul luii în Dumnezeu. Un alt argument al sfîrşitului lumii este prefacerea continuă a lucrurilor din ea. Nu are nici un sens durata eternă a acestei prefaceri, mereu identice. Dar nici natura umană, nici cosmosul nu se suprimă la sfîrşit în Dumnezeu, ci se prefac, se transfigurează.

Aflînd că aceasta este firea lumii sensibile : descompunerea şi prefacerea întreolaltă a corpurilor din ea, din care şi în care constă, au cunoscut, ca urmare, din structura prin fire nestatornică şi schimbă-cioasă şi mereu altfel purtată şi întoarsă a corpurilor din care constă, sfîrşitul ei, care se va produce cu necesitate prin succesiunea lucrurilor. Căci au socotit cu dreptate că nu e cu putinţă, nici raţional, să numească veşnic ceea ce nu e mereu la fel, fără schimbare şi prefacere, ci se împrăştie şi se preface în nenumărate moduri.

53. *Scurtă tîleuire despre veacul viitor şi despre ce înseamnă prăpastia dintre Dumnezeu şi oameni şi cine este Lazăr şi ce este sînul patriarhului.*

Prin aceasta ridieîndu-se deasupra celor ce se văd, au cugetat cu înţelepciune la sfîrşitul sigur al tuturora, cînd nu va mai fi nici una din existenţe care poartă şi e purtată şi nici o mişcare a vreunui lucru din stabilitatea negrăită, care a pus hotar pornirii şi mişcării celor ce sînt purtate şi se mişcă. La acest sfîrşit dorind să ajungă cu mintea, încă

215. Afecţiunea faţă de trup şi de lume este o prăpastie între noi şi Dumnezeu. Numai cine se lipseşte de acestea se sălăşluieşte în sînurile lui Avraam, asemenea săracului Lazăr. Cine se lipeşte prin plăcere exclusiv de viaţa prezentă rărnîne lipsit şi de ea, ca de una ce nu poate fi reţinută din coruperea ei, şi nici nu o primeşte pe cea viitoare, căci nu s-a acomodat ei prin iubire. Acesta e asemenea bogatului nemilostiv.

pur-tînd trupul supus stricăciunii, au trecut cu înțelepciune prăpastia dintre Dumnezeu şi oameni, desfăcîndu-se cu bunăvoie de afecțiunea față de trup şi de lume. Căci prăpastia cu adevărat înfricoşată şi mare între Dumnezeu şi oameni este dragostea şi plăcerea față de trup şi de lumea aceasta. îmbrățişînd bărbăteşte şi cu bucurie lipsa acestora, Lazăr (cum arată boala şi foamea, una pricinuindu-i înstrăinarea de lume, alta de trup) s-a învrednicit să primească odihna în sînurile lui Avraam, lăsînd fără alinare pe bogatul, lipsit de acestea, nefolosit cu nici un alt rod din viața în trup, fără numai cu chinurile fără de sfîrşit- Căci acesta a rămas lipsit şi de viața prezentă, pe oare singură a îmbrățişat-o cu iubire, întrucît aceasta prin fire nu poate fi reținută din curgerea ei, şi nu s-a putut împărtăşi nici de cea viitoare, față de care a rămas cu totul nemişcat şi fără iubire. Căci aceasta obişnuieşte să se dăruiască numai acelora care au iubit-o deplin şi din dragostea față de ea au răbdat de bunăvoie, cu plăcere, toate cele dureroase [215].

Iar cînd auzim de sînurile lui Avraam, să înțelegem pe Dumnezeu cel din seminția lui Avraam, Oare S-a arătat nouă după trup. Acesta dăruieşte cu adevărat toate, tuturor celor vrednici de har, pe măsura calității şi măsurii virtuții fiecăruia. El Se împarte pe Sine neîmpărțit în măsuri diferite, dar nu Se taie nicidecum cu cei ce se împărtăşesc de El pentru caracterul netăiat după fire al unității Sale, deşi, iarăşi, pentru vrednicia felurită a celor ce se împărtăşesc, apare în chip minunat despărțit în împărtăşirile Sale, adunîndu-le într-o unire negrăită, cum numiai Cuvântul ştie [216].

Spre Acesta nimeni nu va putea trece bucurîndu-se de plăcerea trupului şi îndulcindu-se de ea mai mult decît de fericita Lui slavă. Nici nu va sta cu Cel ce a biruit lumea cel ce a fost biruit de iujme şi se desfată de ea, cunoscînd-o în chip rău. Căci dreptatea dumnezeiască a socotit că nu se cuvine ca cei ce mărginesc la viața aceasta cele ale omului şi se desfată cu bogăția, cu sănătatea trupului şi cu celelalte bunuri, şi socotesc că numai în aceasta e fericirea, iar bunurile sufleteşti le socotesc ca nimic, să se împărtăşească de bunurile dumnezeieşti şi veşnice de care nu s-au îngrijit deloc, pentru multa grijă de cele materiale, neştiind cît de mult virtuțile întrec bogăția, sănătatea şi celelalte bunuri vremelnice[217].

54. *Tîlcuire despre virtuți.*

Căci numai virtuțile fac pe om fericit, fie că sînt singure, fie împreună cu alte bunuri. Celelalte bunuri împreună cu virtuțile îl fac pe om fericit în mod abundent, cum a spus cineva dintre cei înțelepți în cele dumnezeieşti, iar singure şi de sine, în mod circumscris. Căci dintre lucruri, unele se cunosc în mod circumscris, cum e cel de doi coți, altele ca grămadă. Căci din grămadă chiar dacă scoți două măsuri restul rămîne tot grămadă. Şi din fericirea abundentă de scoți bunurile trupurilor şi ale celor din afară şi laşi numai virtuțile, fericirea rămîne şi aşa fără lipsă. Căci virtutea e îndestulătoare prin ea însăşi spre fericirea celui ce o are. Deci tot cel rău este nefericit, chiar dacă ar avea la un loc toate bunurile amintite ale pămîntului, odată ce este lipsit de virtuți. Şi tot cel bun e fericit, chiar de e lipsit de toate bunurile pămîn-tului, avînd strălucirea virtuții cu care se bucură

216. Prin sînurile lui Avraam sfîntul Maxim înțelege pe Fiul lui Dumnezeu cel răsărit după trup din sînurile lui Avraam. El este numit «sînuri» şi nu sîn, pentru că dăruieşte în Sine fiecăruia un loc fericit, potrivit cu mărimea şi calitatea virtuții lui, Împărțindu-Se tuturor şi rămînînd totuşi neîmpărțit, sau împărțindu-Se ca să-i adune în Sine.

217. Lumea poate fi cunoscută şi în chip rău în voluptatea amăgitoare şi de scurtă durată oferită celui ce şi-a dezlegat simțurile din armonia ființei sale complexe şi capabile de o durată veşnică, prin spiritul prin care se distinge de calitățile pur materiale şi biologice. Virtuțile sînt deprinderile prin care se întăreşte spiritul şi-l fac capabil să țină în subordine toate elementele ființei umane şi să lucreze la armonia tuturor.

Lazăr, avînd odihna cea din sînurile lui Avraam [218].

55. Altă tîleuire la : «De vei fi *răstignit ca un tîlhar*» (Sf. Grigorie Teologul, *Cuv. la Paşti,* cap. 24 ; P.G. 36, 656).

Şi iarăşi tîlhar cinstit este cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos, prin respingerea totală şi deplină a patimilor, cel ce s-a răstignit la dreapta Lui, adică a străbătut toată virtutea cu raţiune şi cunoştinţă şi-şi păzeşte viaţa fără sminteală pentru toţi oamenii şi nu are nici o mişcare care-1 abate de la blîndeţea cuvîntului din pricina asprimii. Iar tîlhar necinstit este cel ce, de dragul slavei şi al bunurilor mai abundente, simulează cu viclenie viaţa virtuoasă prin purtările aparente şi nu cultivă faţă de cei de afară decît cuvîntul cel unic şi singur al linguşirii în loc de toată virtutea şi cunoştinţa, iar faţă de cei din apropiere e pervers în intenţii şi duşmănos. Acestuia trebuie să i se închidă gura cu pricepere, ca unuia ce huleşte calea lui Dumnezeu. Căci poate va înceta de a bîrfi Cuvîntul prin purtarea sa, mişcat de cel care-1 ceartă, precum a păţit pe cruce tâlharul care a hulit fără ruşine. Căci tăcerea care nu răspunde celui ce mustră este semn al primirii cuvîntului grăit. Deci, în oricare înţeles din cele arătate ne răstignim cu Hristos, să ne silim, cît sîntern aici, să ne facem îndurător pe Cuvîntul-împreună-răstignit şi să primim făgăduinţa nemincinoasă a odihnei, în conştiinţa curăţită de gîndurile care o mustră, dacă azi înseamnă ziua prezentă a veacului acestuia (căci «Azi, zice, vei fi cu Mine în rai») ; iar mîine, pe cea a veacului viitor, în care nu mai trebuie să aştepţi nici o iertare a păcatelor, ci numai răsplata cuvenită fiecăruia, după vrednicia celor săvârşite în viaţă-

56. Altă tîleuire pentru cei ce întreabă despre spusa din Cuvîntarea la Duminica cea nouă, care zice : «Mai *înaltă ca cea mai inaltâ şi mai minunată ca cea minunată*» (Sf. Grigorie Teologul, La *Duminica nouă,* cap. 5 ; P.G. 36, 613).

Şi iarăşi, prima Duminică e simbolul viitoarei învieri şi nestrică-ciuni a firii [f] iar a doua poartă chipul viitoarei îndiumnezeiri după har. Dacă deci bucuria de cele bune e mai cinstită decît deprinderea curăţită de rele, iar deprinderea desăvârşirii în cunoştinţa adevărată, mai cin-

218. Numai virtuţile fac pe om fericit, fie că acela mai are sau nu şi alte bunuri. Toate celelalte bunuri sînt măsurate şi, cînd sînt pierdute, e pierdut totul. Virtutea e nemăsurată şi, chiar dacă omul care o are le pierde pe celelalte, tot fericit rărnîne. Căci prin virtute omul participă la Dumnezeu cel infinit.

stită decît alegerea sănătoasă a virtuţii şi ridicarea la Dumnezeu în har, prin îndumnezeire, mai cinstită decît nestricăciunea firii, iar prima Duminică le este celor dintîi chip, iar celor de al doilea simbol, pe drept cuvînt a spus învăţătorul, ridicat în Duh, că Duminica cea nouă este mai înaltă decît cea înaltă.

57. *Contemplarea naturală prin care sfinţii au cunoscut pe Dumnezeu din făpturi.*

Deci sfinţii — înţelegînd astfel creaţiunea şi buna ei întocmire şi proporţia şi folosul pe care fiecare parte îl oferă întregului univers şi că desăvîrşite sînt toate cele create cu înţelepciune şi purtare de grijă, după raţiunea după care au fost create, şi cele ce s-au făcut, că nu e cu putinţă să fie în alt chip bune, decît aşa cum sînt, neavînd trebuinţă de adaos sau de micşorare spre a fi în alt chip bune — au cunoscut pe Făcător din făpturile Lui. Apoi privind persistenţa, ordinea şi poziţia lucrurilor create, rînduiala după care stau toate în specia lor neamestecate şi libere de orice confuzie, mişcarea stelelor săvîrşită în acelaşi mod neabătîndu-se nicidecum niciodată şi ciclul anului care se săvîrşeşte regulat prin revenirea lor de la acelaşi la acelaşi loc, egalitatea nopţilor şi zilelor în cursul anului crescînd şi micşorîndu-se în mod alternativ, nici creşterea, nici micşorarea nefăcîndu-se într-o măsură mai mare sau mai mică, au învăţat că Cel pe care L-au cunoscut ca Dumnezeu şi Făcător al tuturor este şi Proniatorul lucrurilor[219].

58. *înţelegerea naturală prin care se cunoaşte că lumea şi toate cele după Dumnezeu îşi au un sfîrşit.*

Căci cine, privind frumuseţea şi măreţia făpturilor lui Dumnezeu, nu-L va cunoaşte îndată pe El ca pricinuitor al facerii, ca început şi cauză a lucrurilor şi ca făcător ? De aceea numai spre El va urca cu mintea, lăsînd acestea jos. Căci nu poate străbate totul mintea care doreşte să cuprindă nemijlocit pe Cel cunoscut prin lucruri. Şi amăgirea că lumea e fără de început o va scutura de la sine, cugetînd în chip adevărat că tot ce se mişcă a şi început fără îndoială să se mişte. Căci nici o mişcare nu e fără de început, fiindcă nu e nici fără cauză. Pentru că are dfrept început pe Cel ce mişcă şi drept cauză, pe Cel ce o cheamă şi o atrage spre ţinta finală spre care se mişcă. Iar dacă începutul a toată mişeane, a tot ce se mişcă e Cel ce mişcă, şi ţinta finală e cauza spre care e purtat cel ce se mişcă (căci nimic nu se mişcă fără cauza), şi nici una din existenţe nu e nemişcată afară de Cel ce mişcă prima dată (căci Cel ce mişcă prima dată e fără îndoială nemişcat, fiindcă e şi fără început), atunci nici una din existenţe nu e fără de început, pentru că nu e nici nemişcată. Căci toate cele ce sînt în orice fel se mişcă, afară de Cauza singură nemişcată şi

219. Contemplaţia naturală este cunoaşterea lui Dumnezeu din creaţiune. Prin una din aceste contemplări se cunoaşte Dumnezeu ca «făcător», p'rin alta ca «proniator».

mai presus de toate. Cele înţelegătoare şi raţionale se mişcă prin cunoaştere şi ştiinţă, pentru că nu sînt autocunoaştere sau autoştiinţă. Căci cunoştinţa şi ştiinţa lor nu e fiinţă a lor, ci aptitudini observate pe lîngă fiinţa lor, provenite din judecata dreaptă a minţii şi raţiunii, adică a puterilor proprii fiinţei lor[2ao].

59. *înţelesul ascuns în stiingerea (contractarea) şi lărgirea (dilatarea) fiinţei, a calităţii şi cantităţii, datorită căreia ea nu poate fi fără de început.*

Dar şi ceea ce se numeşte simplu substanţă se află în mişcare. Cea a celor ce se nasc şi se corup se mişcă născîndu-se şi corupîndu-se, iar cea a tuturor celor ce sînt a fost pusă în mişcare şi se mişcă conform raţiunii şi modului dilatării şi contractării. Căci se mişcă de la genul atotgeneral prin genurile mai puţin generale spre specii prin care şi în care obişnuieşte să se împartă, înaintînd pînă la speciile cele mai particulare în care ia sfîrşit dilatarea ei, hotărnicindu-şi existenţa ei faţă de cele de jos ; şi se adună iarăşi de la speciile

cele mai particulare, în-torcîndu-se prin cele mai puțin generale pînă la genul atotgeneral în care se sfîrşeşte contractarea ei, hotărnicindu-şi existența ei față de cele de sus, Astfel mărginindu-se în amîndouă părțile, adică în sus şi în jos, arată că are început şi sfîrşit, nefiind capabilă nicidecum să primească în sine rațiunea infinității.

La fel e cu cantitatea. Nu numai cea a celor ce se nasc şi se corup în orice mod, în care poate fi observată, se mişcă crescînd şi micşorîndu-se, oi şi toată şi a tuturor,

220. O altă contemplare naturală ia în considerare mişcarea şi prin ea e cunoscut Dumnezeu ca origine şi țintă a mişcării. Mişcarea tuturor celor din lume e o dovadă că lumea nu e de la sine şi pentru sine, ci are un principiu deosebit de ea şi o țintă deosebită de ea. Mişcarea implică o cauză şi o țintă, prin faptul că are o direcție, că tinde spre ceva fără voia ei şi deci vine de undeva. Ultimul principiu al mişcării şi ultima țintă a ei trebuie să fie deci nemişcarea ca să nu mai trimită la alt principiu, la altă țintă. E luată aici ideea lui Aristotel despre Dumnezeu ca «mişcătorul nemişcat». Dar sfîntul Maxim foloseşte ideea aceasta pentru a prezenta pe de o parte mişcarea într-o lumină pozitivă, contrară origenismului, pe de alta, pentru a deduce că lumea se mişcă spre Dumnezeu, Care, fiind cauza mişcării, trebuie 'să fie şi ținta ei finală. Lumea nu se poate mişca spre altă țintă, nici nu poate rămîne veşnic într-o mişcare în ea însăşi. Dacă mişcarea îşi are mereu impulsul în Dumnezeu, ea rămîne mereu în raza puterii lui Dumnezeu. Mişcarea provine dintr-o nedeplină-tate a lumii care îşi caută deplinătatea în Dumnezeu, Care nu Se mişcă pentru că e deplin. în mişcare se încadrează şi acțiunea cunoaşterii, întrucît ființele înțelegătoare create nu sînt depline în cunoaştere, pentru că nu sînt depline sau infinite în ele însele. Ele sînt mişcate la cunoaştere de cele deosebite de ele. Ele nu se pot mişca în cunoaşterea lor, care nu se poate opri la nici o margine, decît spre Dumnezeu, realitatea infinită în ea însăşi.

mişcîndu-se după rațiunea desconcentră-rii şi concentrării şi specificîndu-se prin dilatare în deosebirile particulare, se hotărniceşte, neputîndu-se revărsa la infinit; şi iarăşi se a-dună prin revenire, desfăcînd speciile acelora, dar nu specificul înnăscut ei.

La fel e cu calitatea. Nu numai a celor ce se nasc şi se strică se mişcă prin prefacere, ci şi toată şi a tuturor, mişcîndu-se prin schimbarea şi împrăştierea a ceea ce o distinge, primeşte o dilatare şi o contractare. Şi de nimic ce obişnuieşte să se împrăştie şi să se adune, n-ar putea spune cineva, cugetînd drept, că e cu totul nemişcat în rațiune şi lucrare. Iar dacă nu e nemişcat, nu e nici fără de început. Iar dacă nu e fără de început, e vădit că nu e nici nefăcut, ci precum ştie că cel ce se mişcă a început să se mişte, la fel ştie că cel făcut are un început al facerii spre a exista şi că şi-a primit existența şi mişcarea din Cel Unul şi singur nefăcut şi nemişcat. Iar cel ce a început să existe prin facere nu poate fi nicidecum fără de început[221].

60. *Dovedire că tot ce există, afară de Dumnezeu, e numaide-cît în spațiu şi de aceea în mod necesar e şi în timp şi că ceea ce e în spațiu numaidecît a început să existe în ce priveşte timpul.*

Dar trecînd peste faptul că însăşi existenţa celor ce sînt, avînd un «cum» al existenţei şi neexistînd simplu, ceea ce este primul chip al mărginirii, aduce o dovadă puternică şi mare că lucrurile au început după fiinţă şi naştere, cine nu ştie că odată cu tot ce există în oarecare fel, afară de Dumnezeu singur, Care e propriu-zis mai presus şi de însăşi existenţa, se cugetă «unde» există, împreună cu care, în mod necesar, se cugetă «cînd» există ? Căci nu e cu putinţă să se cugete un «unde» separat de un «cînd» care ar lipsi, pentru că acestea sînt deodată, deoarece sînt cele fără de care nu există ceva ; nici un «cînd» nu e separat de un «unde» care ar lipsi şi cu care acesta se cugetă împreună.

Toate se arată supuse lui «unde», ca cele ce există în spaţiu. Căci nu e mai presus de

221. Dacă în secţia anterioară s-a scos din mişcare în general un argument pentru începutul şi sfîrşitul lumii, deci pentru o origine şi un scop transcendent ei, în secţia aceasta se scoate on argument pentru mărginirea lumii în substanţă, în cantitate şi calitate, şi apoi pentru începutul şi sfîrşitul ei din mişcarea limitată a diferitelor genuri, a cantităţii şi calităţii lor în parte. Substanţa generală merge pînă la un loc cu specificarea sa în genuri şi în specii nu pînă la infinit. Căci ea rărnîne în marginile aceloraşi genuri şi specii, sau în caracterele aceleiaşi substanţe. Mişcarea aceasta limitată a fluxului şi refluxului specificării e un argument pentru mărginirea lumii, pentru neinfinitatea ei. Aceeaşi incapacitate de infinitate dovedeşte mişcarea limitată de creştere şi descreştere cantitativă sau mişcarea de specificare calitativă limitată şi de revenire din ea.

Pe de altă parte, specificarea substanţei în specii şi revenirea din ele, creşterea şi descreşterea cantitativă şi specificarea calitativă în aceleaşi limite, realizîndu-se prin mişcare, arată că nimic din lume nu e nemişcat. Iar dacă nu e nemişcat, nu e nici fără de început, ci îşi are un început al fiinţei şi mişcării sale, din Cel nefăcut şi nemişcat. Azi se vorbeşte mult în teologia americană de limita lumii şi a culturii (David Tracy).

univers însuşi cuprinsul universului, pentru că e iraţional şi cu neputinţă să se cugete cuprinsul universului mai presus de universul propriu, ci îşi are circumscrierea de la sine în sine, avînd puterea infinită ce circumscrie toate, a Celui ce e cauza tuturor, însăşi marginea cea mai din afară a sa. Acesta şi este spaţiul universului, cum definesc unii spaţiul, zicînd : «Spaţiul este periferia exterioară a universului, sau poziţia din afară a universului, sau marginea conţinătorului în care se conţine conţinutul».

Iar deodată cu aceasta se va dovedi că sînt şi sub «cînd», ca exis-tînd numaidecît în timp. Fiindcă toate cele ce au existenţa după Dumnezeu nu o au în mod simplu, ci «cumva». Şi de aceea nu sînt fără de început. Căci tot ce primeşte raţiunea unui «cum», deşi este, totuşi a fost cînd nu era. De aceea spunînd că Dumnezeu este, nu spun cum este. Şi de aceea şi «este» şi «era» le spunem la El în chip simplu, nedeterminat şi absolut. Căci dumnezeirea e mai presus de orice cuvînt şi de orice înţeles. De aceea nici spunînd că este, nu o facem supunîn-du-L categoriei existenţei. Căci este izvorul existenţei, dar nu existenţa însăşi. Fiindcă e mai presus şi de însăşi existenţa spusă şi gîndită în oarecare mod. Iar dacă cele ce sînt au existenţa în oarecare mod, dar nu simplu, precum trebuie să fie sub «unde» pentru poziţia şi marginea raţiunilor naturale din ele, vor trebui cu siguranţă să fie şi sub «cînd» pentru începutul lor[222].

61. *Dovedire că tot ce are o existenţă în ceva nu poate* ***ii*** *infinit şi, de aceea, nici fără început.*

Şi iarăşi, substanţa tuturor nu poate fi infinită, odată ce acestea toate sînt multe. Deci are ca limită a acestor multe existenţe însăşi cîti-mea în mulţime care circumscrie raţiunea existenţei şi a modului ei de existenţă. Astfel, substanţa tuturor nefiind fără frîu, e vădit că nici ipo-stasurile lucrurilor singulare nu sînt fără circumscriere, circumscriindu-se în raţiunea lor reciproc prin număr şi substanţă. Iar dacă nici o existentă nu e liberă de circumscriere, e vădit că toate existenţele au primit, potrivit cu ele, şi însuşirea de a fi

222. Faţă de filosofia care supunea totul categoriei existenţei, deci chiar divinitatea, sfîntul Maxim aşază pe Dumnezeu mai presus şi de categoria existenţei. Aceasta este cea mai radicală aplicare a teologiei negative, afirmată dar nu demonstrată de scrierile areopagitice. Tot ce cade sub categoria existenţei cade sub un cum al existentei şi deci e mărginit, pentru că orice fel de *cum* exclude alte moduri ale lui. De acest *cum* al oricărei existenţe ţin şi cînd şi *unde,* sau timpul şi spaţiul, care de asemenea o mărginesc. Ceea ce există cîndva şi undeva nu există mai presus de cînd şi de unde. Ceea ce există cîndva are un început şi un sfîrşit. Ceea ce există undeva nu e infinit. Dumnezeu, necăzînd sub categoria existenţei determinate, e mai presus de timp şi de spaţiu. El limitează existenţa In timp şi In spaţiu.

cîndva şi de a fi undeva. Căci fără acestea nu va putea exista nicidecum ceva, nici substanţă, nici cantitate, nici calitate, nici relaţie, nici acţiune, nici pasivitate, nici mişcare, nici aptitudine, nici altceva din cele în care le cuprind pe toate cei pricepuţi în acestea.

Deci nici una din existenţe, căreia i se poate cugeta altceva anterior şi cu oare se poate cugeta altceva deodată, nu e fără de început sau necircumscrisă. Iar dacă nici una din existenţe nu e fără de început şi necircumscrisă, cum a arătat raţiunea urmînd consecvent firii lucrurilor, a fost cu siguranţă odată, cînd nu era nimic din cele ce sînt. Iar dacă nu era, fără îndoială s-a făcut.

Căci nu sînt cu putinţă amîndouă acestea : şi să fi fost şi să se facă, fără prefacere şi fără schimbare. Pentru că dacă era şi s-a făcut, s-a prefăcut, treeînd prin devenire în ceea ce nu era ; sau s-a schimbat, primind adaosul unei însuşiri de care era lipsit. Dar tot ce se preface, sau se schimbă, sau are o lipsă de formă, nu poate fi prin sine desăvîrşit. Iar ceea ce nu e prin sine desăvîrşit va avea nevoie cu siguranţă de altceva oare să-i procure desăvîrşirea. Şi aşa va deveni acesta desăvîrşit, dar nu prim sine, întrucît nu are desăvîrşirea prin fire, ci prin participare.

Dar ceea ce are nevoie de altceva pentru desăvîrşire are nevoie cu atît mai mult de altceva pentru existenţa sa. Căci dacă substanţa e mai mare decît forma, iar pe ea a putut să şi-o dea sieşi sau să o aibă acel lucru pe care vor aceştia să-1 numească substanţă, cum nu şi-a fost suficient ca să aibă simplu, sau să-şi dea sie, ceea ce-i mai mic, adică forma ? Iar dacă pentru a-şi da sie ceea ce e mai mic, sau pentru a-1 avea simplu, nu-şi este suficient acel lucru, pe care pot să îl numească substanţă, sau materie, cei ce îndrăznesc să atribuie lipsa de început celor de după Dumnezeu şi din Dumnezeu (şi în aceasta nu ne deosebim), cum a putut avea ceea ce-i mai mare, adică însăşi existenţa, fie în mod simplu, fie de la sine, lucrul care n-a fost în stare să aibă ceea ce-i mai mic ? Iar dacă materia n-a putut să aibă nicidecum fie de la sine, fie în mod simplu, ceea ce-i mai mic, cu atît mai mult nu poate să aibă însăşi existenţa, fie în mod simplu, fie în oarecare mod de la sine. Deci cea care n-a avut putere să aibă, cum s-a arătat, ceea ce e mai mic, adică forma, nu ar putea să aibă în nici un fel vreodată nici ceea ce e mai mare, adică însăşi existenţa. Iar

dacă e aşa, cu siguranţă de la Dumnezeu s-a dăruit lucrurilor atît existenţa, cît şi forma, odată ce ele există. Iar dacă de la Dumnezeu e toată substanţa şi materia şi toată forma, nimeni n-ar putea să spună, afară de cazul că e lipsit cu totul de minte sănătoasă, că materia e fără de început şi nefăcută, cunoscînd pe Dumnezeu ca Făcător şi Proniator al tuturor [223].

62. *Dovedire că tot ce se mişcă, sau* **e** *cugetat din veci împreună cu altceva deosebit după fiinţă, nu poate fi infinit şi că doimea nu e nici început, nici fără de început; şi că singură unimea e în chip propriu început şi fără de început.*

Şi iarăşi, dacă materia, cum zic unii, era din veci, evident că n-a fost făcută. Iar dacă n-a fost făcută, nu e nici mişcată. Iar dacă nu e mişcată, nici n-a început să fie. Iar dacă n-a început să fie, cu siguranţă e fără de început. Iar dacă e fără de început, e şi nesfîrşită. Iar dacă e nesfîrşită, cu siguranţă e şi nemişcată (căci infinitul e cu siguranţă nemişcat, fiindcă nu are unde să se mişte nehotărnioitul). Iar dacă-i aşa, desigur că sînt două infinituri neîncepute şi nemişcate, Dumnezeu şi materia, ceea ce e cu neputinţă.

Dar doimea nu e nici infinită, nici fără început, nici nemişcată ; nici nu va putea fi începutul a ceva în general, fiind circumscrisă atît prin unirea cît îşi prin despărţirea ei.

223. Sfîntul Maxim scoate un alt argument pentru mărginirea şi începutul lumii, chiar din existenţa ei în forma unei cîtimi de existenţe. Acestea fiind multe se limitează reciproc. Substanţa însăşi apare mereu limitată, ţinută în frîu.

Toate lucrurile sînt supuse unui loc şi unui timp diferit al existenţei lor, limi-tîndu-se reciproc. Locul şi timpul sînt condiţiile fundamentale ale tuturor celorlalte determinări variate ale lor. Fără loc şi timp n-ar putea exista nici substanţa, nici cîtimea, nici calitatea, nici relaţia, nici mişcarea lor activă şi pasivă.

Existenţa lucrurilor în cîtimea mulţimii şi deci a circumscrierii reciproce face să nu existe nici un lucru căruia să nu i se poată cugeta altul anterior sau simultan. Aceasta înseamnă că nici un lucru nu e fără început şi necircumscris. Deci a fost odată cînd n-a fost nici un lucru. De aici urmează că ele au fost făcute. Însăşi devenirea lor arată că ele au fost făcute. Căci nu poate fi ceva veşnic şi să devină. Prin devenire progresează ceva spre nefiinţă sau spre un adaus de bunătate. Dar tot ce se preface în mai bun nu poate fi prin sine desăvîrşit, ci prin participare. Dar ceea ce are nevoie de altceva pentru a deveni desăvîrşit, cu atît mai mult va avea nevoie de altul pentru existenţa sa. Căci substanţa e mai mult decît forma. Iar dacă un lucru nu-şi poate da forma, cum îşi va putea da substanţa sau existenţa ? Sfîntul Maxim vizează aci platonismul, care admitea un Dumnezeu formator al lucrurilor, dar nu un Dumnezeu creator. Totul e creat de Dumnezeu, inclusiv materia. Prin aceasta sfîntul Maxim respinge platonismul şi origenismul, care socoteau că e nedemn ca Dumnezeu să fie socotit creator al materiei.

După argumentul mişcării şi al mărginirii substanţei (am zice, legea cantităţii de substanţă, a cîtimilor şi a calităţilor), sfîntul Maxim prezintă aici argumentul *formei* în a cărei realizare el vede rostul devenirii. Tot ceea ce se preface, tot ceea ce primeşte, adică, o formă pe care nu o avea — şi în acest proces sînt cuprinse toate — nu e prin sine desăvîrşit, ci are nevoie de altceva pentru a-şi primi desăvîrşirea: de timp şi de alte condiţii. Dar dacă nu-şi poate da singur forma (adică desăvîrşirea), cu atît mai puţin îşi poate da singur existenţa sau fiinţa, sau substanţa, care e mai mult decît forma. Deci numai Dumnezeu a dăruit tuturor atît existenţa (substanţa, fiinţa), cît şi forma. In afară de aceasta chiar faptul că toate lucrurile trebuie împreună cugetate cu un cînd al existentei lor arată că nu sînt fără de început. Sfîntul Maxim în acest paragraf alternează expresia «existenţă» (eTvat) cu «fiinţă» (ouctîa), indicînd prin ele prima treaptă de existenţă, pe cea nedeterminată, faţă de care existenţa într-o anumită formă e a doua treaptă. Fiinţa (ouaio) e alternată cu existenţa fie pentru că e un substantiv ce derivă de la etvai, fie pentru că fiinţa (sau substanţa) nedeterminată e prima treaptă în care se realizează existenţa (i6 eîvai).

Prin unire, întrucît existența ei constă din compoziția unităților, sub care e cuprinsă ca sub părțile ei şi în care se poate tăia ca în părțile ei^(Şi nimic despărțit sau posibil de despărțit, ori compus sau posibil de compus, după fire, sau poziție, sau alt mod ce poate fi cugetat, dar nici chiar ceea ce se numeşte simplu împărțire sau compunere nu poate fi infinit, fiindcă nu poate fi nici simplu şi singur şi nenumărat sau imposibil de numărat, sau imposibil de numărat împreună, sau liber pur şi simplu de orice fel de relație. Căci toate acestea se cugetă în relație, iar infinitul e fără relație, fiindcă nu are ceva unit cu sine prin relație). Iar prin despărțire, întrucît e mişcată de numărul din care a început şi sub care se cuprinde, odată ce nu are prin fire şi fără relație existența. Căci prin număr se constituie orice doime şi orice unitate care alcătuieşte o parte a ei, şi prin număr unitățile ei îşi înlătură reciproc necircumscrierea. Şi nimeni, dacă e părtaş cît de cît de rațiune, nu va spune că e infinit ceva cu care sau lîngă care se cugetă din veci altceva deosebit după ființă, ştiind că celui ce judecă altfel îi scapă cu siguranță rațiunea infinitului. Pentru că infinitul este infinit după toată rațiunea şi modul, după ființă, după putere, după lucrare, după amîndouă laturile, adică după cea de sus şi cea de jos, sau după început şi sfîrşit. Căci necuprins este infinitul după ființă şi neînțeles după putere şi necircumscris după lucrare şi fără început de sus şi fără sfîrşit în jos. Şi vorbind simplu şi mai adevărat, după toate e fără hotar, întrucît nimic nu poate fi cugetat nicidecum împreună cu el după vreunul din modurile înşirate. Căci după oricare rațiune sau mod am spune că mai poate fi adăugat altceva, deosebit după ființă, alături cu el, i-am răpi întreaga rațiune a infinității. Iar dacă nu poate fi infinit ceva cu care din veci există altceva deosebit după ființă, doimea nu poate fi nicidecum infinită. Căci unitățile ei, co-existîndu-şi reciproc prin alăturare, se mărginesc una pe alta, neîngă-duind nici una din ele să se vadă cealaltă în mod nehotărnicit, avînd-o alăturată, dar nu deasupra ei, şi astfel îşi răpesc pe drept cuvînt una alteia rațiunea infinității.

Iar dacă, precum s-a arătat, doimea nu poate fi infinită, evident că nu poate fi nici fără de început, căci începutul a toată doimea e unimea (monada). Iar dacă nu e fără de început, nu e nici nemişcată, căci e mişcată de număr, primindu-şi existența de la unități prin adunare şi spre ele, prin împărțire. Iar dacă nu e nemişcată, nu e nici începutul a altceva. Căci ceea ce se mişcă nu e început, ci din început, adică din cel ce mişcă.

Singură unimea e în chip propriu nemişcată, fiindcă nu e nici număr, nici numărată, sau posibil de numărat (căci unimea nu e nici parte, sau întreg, sau relație), şi fără de început în chip propriu, fiindcă nu are nimic mai bătrîn ca ea, din /care, mişcîndu-se, să primească să fie unime ; şi în chip propriu infinită, pentru că nu are nimic împreună existent sau împreună numărat; şi în chip propriu început, pentru că e cauză a tot numărul şi număratul şi a tot ce e posibil de numărat, ca aflîndu-se mai presus de toată relația şi decît toată partea şi de întreg; şi în chip propriu şi adevărat, primordial şi unic şi simplu, nu în vreun fel oarecare e prima şi unica şi singura.

Iar spunînd aceasta, nu arătăm cum este însăşi fericita dumnezeire, căci aceasta e, în chip infinit, după toată rațiunea şi modul ou totul neapropiată atît minții cît şi oricărei rațiuni şi nume, ci ne oferim nouă înşine o normă a credinței în ea, stabilă, accesibilă şi potrivită nouă. Căci dumnezeiescul cuvînt nu ne vesteşte acest nume al unimii ca înfățişător al dumnezeieştii şi fericitei ființe, ci ca indicator al desăvârşitei ei simplități, aflătoare dincolo de orice cîtime şi calitate şi de orice fel de relație, ca să cunoaştem că nu

e un întreg oarecare constatator din unele părți, nici vreo parte oarecare din vreun întreg. Căci dumnezeirea e mai presus de toată împărțirea şi compoziția şi partea şi întregul, fiindcă e necantitativă şi străină de tot ce există într-o anumită poziție şi de orice înțeles care i-ar determina modul existenței, fiindcă e necalitativă şi liberă şi dezlegată de orice legătură şi afecțiune față de orice altceva ; căci e fără relație, neavînd ceva înainte de ea, sau cu ea, sau după ea, fiind dincolo de toate şi necompusă cu nici un lucru, după nici o rațiune sau mod.

Aceasta cugetînd-o poate marele şi dumnezeiescul Dionisie zice : «De aceea deşi e lăudată ca unime şi treime, dumnezeirea e mai presus de toate ; ea nu e nici unime, nici treime, cunoscută fie de noi, fie de altcineva ; ci ca să lăudăm cu adevărat şi supraunimea şi fecunditatea dumnezeiască a ei, am numit pe cea mai presus de nume, cu denumirea dumnezeiască, treimică şi unitară, şi prin cele ce sînt, pe cea mai presus de ființă» *(De div. nom.*, cap. 13).

Deci cel ce s-a hotărît să viețuiască binecredincios prin adevăr nu va putea nicidecum să spună că doimea sau mulțimea este fără de început sau, în general, începutul a ceva. Căci Dumnezeu îi va apărea ca unul, prin întreaga putere contemplativă şi ştiință a rațiunii şi a minții lui, fiind mai presus de toată infinitatea şi necunoscut în nici un fel nici unei existențe în general. El este cunoscut numai prin credință, şi aceasta din făpturile Lui; este cunoscut numai că este, nu ce este ; şi că este Făcător şi Ziditor a tot veacul (eonul) şi timpul şi a tuturor celor din veac (din eon) şi din timp. Acela nu va cugeta, în nici un mod, nimic împreună cu El din veci, ştiind că nici urna din cele două care-şi coexistă reciproc din veci nu poate fi făcătoare a celeilalte. Căci e cu totul de necugetat şi cu neputință şi plin de risc pentru cei ce au minte a face, dintre cele ce au existență deodată, pe una făcătoare a celeilalte. Ci va admite că toate 's-au făcut de Dumnezeu cel pururea existent, din nimic, deplin şi total, nu în parte şi nedeplin, fiind produse înțelep-țeşte de o cauză infinită în cunoştință şi infinită în putere ,• şi că în El stau toate, păzite şi ținute ca într-un sîn atotțiitor ,• şi la El se întorc toate ca la țărmul propriu, cum zice undeva marele Dionisie Areopagitul *(De div. nom.,* cap. 4) [224].

63. *Dovedire că pronia lui Dumnezeu se întinde prin fire peste toate.*

Şi ne vom convinge că El este proniatorul celor existente prin care am învăţat de asemenea că este Dumnezeu, judecind că e drept şi raţional să nu fie altul păzitorul şi îngrijitorul lucrurilor decît numai Creatorul lor. Căci însăşi persistenţa lucrurilor, ordinea, poziţia şi mişcarea lor, şi legătura reciprocă a celor de la extremităţi prin cele din mijloc, nepăgubindu-se unele pe altele prin opoziţie, apoi convergenţa părţilor în întreguri şi unirea deplină a întregurilor cu părţile, distincţia neamestecată a părţilor însele între ele, după diferenţa caracteristică a fiecăreia, şi unirea fără contopire într-o identitate

224. Se insistă în respingerea teoriei platonic-origeniste despre două realităţi infinite şi fără început. O doime nu poate fi infinită, -nici fără început, nici nemişcată, pentru că, existînd o relaţie între părţi, fiecare parte e dependentă de cealaltă şi fiecare e mişcată de cealaltă, fiind circumscrisă de ea şi avînd ceva de la ea. Un întreg, care constă din părţi ce se limitează şi se condiţionează reciproc, nu poate fi nici el nelimitat şi necondiţionat. Infinitul nu poate fi circumscris din nici un punct de vedere, nici al fiinţei, nici al puterii, nici al lucrării, nici al începutului, nici al sfârşitului. Nu se poate număra nimic în el. El este nehotărnicit şi indefinibil. Numai ceea ce e compus se mişcă, pentru că se mişcă părţile ca să se adune, ca să se asimileze sau să se despartă, să se dezasimileze într-o creştere şi descreştere ritmică. Dar aceasta înseamnă că orice lucru compus se mişcă nu numai în sine într-un proces de asimilare şi desăvîrşire a părţilor, ci şi spre alte existenţe pentru a dobîndi un plus de la ele sau pentru a pierde ceva în favoarea lor de la ele. Dar mişcarea spre cele finite devine de la o vreme monotonă, pentru că nu poate scoate existenţa ce se mişcă spre ele din cercul ei de creştere şi descreştere. Ca să iasă din acest cerc trebuie să se mişte spre sursa de viaţă infinită care e una singură. Singură acea sursă fiind desăvîrşită şi fiind necompusă nu are spre ce să se mişte, dar ea pune în mişcare şi ţine în mişcare spre sine toate cele compuse şi create pentru ca acestea să crească într-un proces de asimilare veşnică, fără să fie o creştere materială nesfârşită în defavoarea alteia, ci o creştere spirituală care include şi o asimilare a materiei posedate prin spiritul penetrat de dumnezeire. Nemişcatul şi Mişcătorul tuturor e şi veşnic şi infinit.

Declarând pe Dumnezeu unitate necompusă, nemişcată, veşnică, infinită, în afară de orice relaţie şi determinare, sfîntul Maxim se foloseşte de teologia negativă intelectuală sau raţională, care nu spune ce e fiinţa lui Dumnezeu, ci numai cum nu e. Am văzut însă că el cunoaşte şi o teologie negativă a experienţei duhovniceşti, care o depăşeşte pe cea negativă raţională. Teologia negativă raţională, vrînd să spună totuşi ceva pozitiv despre Dumnezeu, trebuie să recurgă la cea afirmativă, recu-noscîndu-L pe Dumnezeu de creator şi proniator. Dumnezeu trebuie să aibă în Sine puterea şi înţelepciunea prin care a adus la existenţă şi atrage spre Sine făpturile. în sînul Lui stau toate, din El şi spre EI îşi iau toate puterea de mişcare.

neschimbată a întregu-rilor, şi, ca să nu le spun pe toate, adunarea şi deosebirea tuturor faţă de toate şi succesiunea inviolabilă a tuturor şi a fiecăreia după specia proprie, neoorupîndu-se nicidecum raţiunea proprie a firii şi neconfun-dîndu-se cu altceva şi neconfundînd nimic, — arată clar că toate se susţin prin purtarea-de-grijă a lui Dumnezeu care le-a făcut. Căci nu e cu putinţă ca Dumnezeu bun fiind să nu fie şi binefăcător, nici binefăcător fiind, să nu fie şi proniator şi de aceea să nu îngrijească în chip dumnezeiesc de lucruri hărăzindu-le înţelepţeşte atît existenţa, cît şi ocrotirea.

Căci pronia este, după purtătorii de Dumnezeu Părinţi, grija lui Dumnezeu îndreptată spre lucruri. Dar o definesc şi aşa : pronia este voia lui Dumnezeu prin care toate lucrurile îşi primesc călăuzirea ce li se potriveşte. Iar dacă e voia lui Dumnezeu, ca să mă folosesc de înseşi cuvintele dascălilor, e necesar ca cele ce se fac să se facă după dreapta raţiune, ca să nu aştepte o ordine mai bună. Deci cel ce şi-a ales adevărul de călăuză va fi îndemnat în tot modul să spună că Acelaşi e purtătorul de grijă pe care l-a cunoscut cu adevărat şi ca făcător al lucrurilor, sau ale căruia sînt lucrurile ca făcător. Căci

şi în animale, cînd ne aţintim cugetarea noastră la cele ce sînt prin mijlocirea raţiunii, aflăm o trăsătură care schiţează nu fără noblețe cele mai presus de raţiune. Căci privind la cele ce îngrijesc în mod natural de cele ce sînt din ele după neam, căpătăm şi noi îndrăzneala să afirmăm cu cutezanţă evlavioasă, conform raţiunii din noi înşine, că singur Dumnezeu este proniatorul tuturor lucrurilor, nu al unora da şi al altora nu, ca unii dintre filosofii de afară, ci al tuturor la un loc, după o unică şi neschimbată voinţă a bunătăţii, a celor universale şi a celor singulare. Căci ştim că dacă toate cele particulare s-ar strica din lipsa proniei şi a pă-zirii cuvenite, s-ar strica şi cele universale (căci cele universale constau din cele particulare). Demonstraţia logică a acestui lucru, oondu-cînd printr-o aplicare bine întemeiată la adevăr, ni se impune de la sine. Căci dacă cele universale subzistă în cele particulare, neavînd nicidecum raţiunea existenţei în ele însele, pierind cele particulare, e vădit pentru oricine că nu vor rărnîne nici cele universale. Căci părţile sînt şi subzistă în întreguri şi întregurile în părţi. Şi nici o raţiune nu se va opune acestui adevăr. Deci strînşi de adevăr vestesc şi ei fără voie puterea proniei şi prin cele ce se străduiesc să demonstreze dovedesc şi ei că aceasta străbate prin toate. Căci spunînd că numai cele universale sînt conduse de pronie, nu bagă de seamă că spun că pronia se întinde şi la cele particulare, mergînd fără voie spre adevărul de care se silesc să fugă.

Căci dacă din pricina persistenţei spun că cele universale se învrednicesc de pronie, arată că de aceasta se învrednicesc cu atît mai mult cele particulare în care îşi află ipostasul şi peristenţa cele universale. Acestea ţin laolaltă pentru relaţia naturală indisolubilă între ele şi fiecare se conservă în vederea persistenţei celeilalte, nici una nefiind străină de această pază. Căci căzînd una din această pază prin care persistă, nici cealaltă nu se împărtăşeşte de ea [225].

De altfel, ideea că Dumnezeu nu poartă de grijă de toate lucrurile e susţinută în trei moduri. Sau zic că El nu cunoaşte metoda purtării de grijă, sau nu o vrea, sau nu o poate. Dar după toate concepţiile comune ale tuturor, Dumnezeu fiind bun voieşte desigur pururea şi pentru toate cele bune ; şi fiind înţelept, şi mai mult decît înţelept, mai bine-zis izvorul a toată înţelepciunea, cunoaşte desigur cele de folos ; şi fiind puternic, mai bine-zis nesfîrşit de puternic, lucrează desigur în chip vrednic de Dumnezeu în toate cele

225. După ce a demonstrat că Acelaşi Dumnezeu e şi făcătorul şi proniatorul lucrurilor, sfîntul Maxim aprofundează în continuare înţelesul proniei divine. Prin pronie se menţin şi se conduc toate făpturile la ţinta lor, printr-o reciprocă condiţionare şi conlucrare. Sfîntul Maxim insistă asupra faptului că pronia conservă nu numai legile şi genurile cele mai generale ale creaţiunii, ci şi entităţile particulare, în care se concretizează legile naturii şi genurile. Unii filosofi văzînd alterarea entităţilor particulare şi persistenţa legilor naturii şi genurilor generale au susţinut că numai cele din urmă sînt conservate de pronie. Aceasta ar însemna că pronia nu conduce lumea spre nici o ţintă, pentru că legile naturii şi genurile generale rămîn mereu aceleaşi. Sfîntul Maxim opune acestei teorii faptul că legile naturii şi genurile universale nu se realizează, deci nu există în fapt decît în cele particulare. Se anticipează aci discuţia scolastică dacă «universalia» sunt «in re» sau «ante rem». Sfîntul Maxim se declară pentru prima parte a alternativei.

Fizicianul filosof contemporan Philibert *(Der Dreieine)* afirmă că numai neantul nu e definit. Orice existenţă concretă e definită. Cum s-air putea împăca aceasta cu afirmaţia Părinţilor că Dumnezeu e mai presus de orice determinare (oopiatoc)? Concilierea ar putea sta în faptul că Dumnezeu e în acelaşi timp indefinit şi izvor a tot ceea ce e definit. Faptul acesta e propriu persoanei. Dar cîtă vreme persoana umană se defineşte fără să vrea şi definitul constituie o sferă a sa, Dumnezeu e izvor al definitului prin voinţă şi definitul nu ţine de fiinţa Lui. O altă conciliere e dată în faptul că Dumnezeu e nu numai unitate, ci şi Treime. Relaţiile Persoanelor treimice se realizează în infinitatea iubirii, care nu e lipsită de orice calitate. Se poate spune că iubirea infinită a Lui are în ea totuşi o structură. în Dumnezeu e o structură a iubirii paterne şi a iubirii filiale (turcoc al sfîntului Maxim). Cel ce iubeşte poartă în sine «chipul», întipărirea celui iubit.

226. în poziţia pe care sfîntul Maxim o ia în favoarea pronierii entităţilor create, e implicată convingerea lui că fiinţele umane, fiind ajutate să se realizeze în viaţa prezentă, sînt conduse spre o durată eternă în viaţa viitoare, sau în Dumnezeu. Pentru că altfel ar fi zadarnică pronierea lor în viaţa prezentă. Numai prin pronierea celor individuale se arată că lumea e creată cu un scop final, care e atins prin

cunoscute Lui şi voite de El ca bune şi folositoare. Căci fiind bun şi înţelept şi puternic, străbate prin toate cele văzute şi nevăzute, universale şi particulare, mici şi mari, prin toate cele ce au existenţă conform oricărui fel de fiinţă, necedînd din infinitatea bunătăţii înţelepciunii şi puterii, şi toate conservîndu-le după raţiunea existenţei fiecăreia, pentru ele însele şi pe unele pentru altele în armonia şi persistenţa relaţiei indisolubile a tuturor [226].

Dar oare nu vedem că firea însăşi de sine ne învaţă în chip clar că pronia lui Dumnezeu se întinde peste toate ? Căci însăşi firea ne dă o dovadă nu neînsemnată că cunoştinţa proniei a fost semănată în noi în chip natural, cînd împingîndu-ne, fără să ne fi învăţat înainte, spre Dumnezeu prin rugăciuni, în necazuri venite pe neaşteptate, ne face să cerem de la El izbăvirea. Căci cuprinşi deodată de o strîm-torare, înainte chiar de a cugeta la ceva, strigăm fără voie pe Dumnezeu, de pare că însăşi pronia oe atrage la ea, fără să mijlocească aceasta niscai gînduri, întrecînd iuţimea facultăţii noastre intelectuale, şi cea dintîi arătînd că ajutorul dumnezeiesc e mai tare decît toate. Nu ne-ar duce firea fără voie spre ceea ce nu are fiinţă. Dar tot ce urmează natural din altceva dă dovadă că are o simţire tare şi neînvinsă a adevărului, chiar dacă acesta rărnîne tuturor nevădit[221].

Iar dacă pentru faptul că raţiunea purtării de grijă a celor particulare ne este necuprinsă, precum de fapt este, după cuvîntul: «Cît de ascunse sînt judecăţile Lui şi de neumblate căile Lui» (Rom., 11, 33), cineva ar spune că nici nu există o astfel de purtare de grijă, n-ar grăi drept, după judecata mea. Căci dacă e mare şi necuprinsă deosebirea între oameni şi schimbarea fiecăruia faţă de fiecare şi în sine însuşi, în vieţile, moravurile, opiniile, hotărîrile, poftele, ştiinţele, trebuinţele, aptitudinile şi chiar gîndurile sufletului care sînt aproape infinite, schimbîndu-se fiecare împreună cu toate cele ce se întîmplă în fiecare zi şi ceas (căci e foarte versatil acest animal care e omul, schimbîndu-se repede împreună cu timpurile şi cu trebuinţele), e numaidecît necesar ca şi pronia, care cuprinde şi îmbrăţişează toate cele singulare prin prestanţă, să apară felurită, variată şi multiplă, să se întindă cu lucrurile necuprinse din pricina mulţimii, acomodîndu-se cu fiecare precum convine aceluia, potrivit cu fiecare lucru şi gînd, pînă la cele mai subţiri mişcări ce se nasc în suflet şi trup [2ZS].

Deci dacă deosebirea celor particulare este necuprinsă, nesfîrşită e şi raţiunea proniei ce se acomodează cu ele în chip cuvenit. Dar dacă raţiunea proniei celor particulare este nesfîrşită şi nouă necunoscută, noi nu trebuie să facem neştiinţa noastră pricină de

acestea. Se afirma aci personalismul opus panteismului. Nu e eternă numai specia umană, ci şi persoanele sînt eterne.

227. Puterea proniei e mai adîncă în noi decît gîndirea. De aceea strigăm îndată, în orice greutate, pe Dumnezeu în ajutor.

228. Sfîntul Maxim ia în considerare şi argumentul ce se aduce împotriva purtării de grijă a tuturor, că ea este de necuprins, sau de neînţeles, dată fiind mulţimea lucrurilor şi complexitatea schimbărilor lor şi a raporturilor dintre ele. El spune că, precum omul se schimbă în raport cu fiecare semen al său şi cu orice împrejurare, acomodîndu-se tuturor, cu atît mai mult poate fi multiplă şi acomodată tuturor creaturilor individuale şi împrejurărilor lor şi pronia dumnezeiască. O negare a pronierii celor individuale ar sărăci gîndirea lui Dumnezeu şi L-ar lipsi de iubire, supunîndu-L unui mic număr de legi, în sens panteist.

desfiinţare a grijii atotînţelepte de lucruri, ci să lăudăm şi să primim simplu şi fără îndoială, în chip vrednic de Dumnezeu şi folositor, toate faptele proniei şi să credem că bine se

fac cele ce se fac, chiar dacă raţiunea lor ne este nouă neajunsă. Iar zicînd toate, zic cele ale proniei, adică nu cele făcute rău de noi după raţiunea voii noastre ; căci acestea sînt cu totul străine de raţiunea proniei.

Prin cele spuse am încercat să pătrund cu raţiunea şi să urmăresc după putinţă în chip conjectural, nu în chip sigur (căci mintea noastră e departe de măsura adevărului lui), modul indicat de acest mare dascăl referitor la puterea şi harul sfinţilor în ce priveşte raţiunea şi contemplaţia. Căci bănuiesc doar că este aşa.

64. *Diferite înţelesuri ale dualităţii materiale depăşite de sfinţi; şi care este unitatea în Treime* (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuv. III, Despre pace,* cap. 8 ; P.G. 35, 1166).

Iar prin ceea ce spune că sfinţii s-au ridicat mai presus de doimea materială, pentru unimea cugetată din Treime, bănuiesc că arată ridicarea lor peste materie şi formă, din care constau corpurile, sau peste trup şi materie despre care, depăşindu-le, a spus că s-au unit cu Dumnezeu şi s-au învrednicit să se împreune cu lumina preacurată. Aceasta înseamnă că au lepădat afecţiunea sufletului faţă de trup şi prin trup faţă de materie, sau, vorbind în general, toată mişcarea simţitoare faţă de natura sensibilă familiară şi au îmbrăţişat sincer numai dorinţa de Dumnezeu, pentru unimea cugetată în Treime, cum am spus înainte. Căci cunoscînd că sufletul stă la mijloc între Dumnezeu şi materie, a-vînd puterile care îl unesc cu amîndouă, adică mintea cu Dumnezeu şi simţirea cu materia, simţirea faţă de cele sensibile prin relaţia activă au lepădat-o cu desăvîrşire din dispoziţia lui şi prin mintea singură s-au familiarizat negrăit cu Dumnezeu. Şi văzînd astfel sufletul întreg unit, în chip neştiut, cu Dumnezeu întreg, ca pe un chip cu modelul său, prin minte, raţiune şi duh, avînd, pe cît se poate, înrudirea cu El prin asemănare, au cunoscut tainic unimea cugetată în Treime [229].

Dar poate că învăţătorul a numit şi iuţimea şi pofta doime materială, pentru faptul că sînt legate de materie, şi puteri ale părţii pasionale a sufletului, ce se răzvrătesc împotriva raţiunii, putînd sfîşia mintea în multe, dacă aceasta nu şi le subjugă de la

229. După ce a înfăţişat diferite modele ale trecerii prin lume la Dumnezeu, despre care a vorbit sfîntul Grigorie de Nazianz în cuvintele puse în fruntea cap. 10, sfîntul Maxim abordează a doua idee a sfîntului Grigorie, afirmată în textul amintit: depăşirea doimii materiale de către sfinţi şi ajutorul ce-l primesc pentru această depăşire din partea Treimii. Sfîntul Maxim consideră că trecerea principală de la lume la Dumnezeu constă într-o depăşire a stării de dualitate spre unitate. Dar el îşi dă seama că trebuie precizat acum în ce constă dualitatea care trebuie depăşită şi unitatea Treimii spre care se face această depăşire şi care o ajută.

Sfîntul Grigorie de Nazianz declarase acea dualitate «materială». Sfîntul Maxim consideră că orice dualitate poate fi numită materială, chiar dacă un membru al

început, silindu-le cu ştiinţă. Cu adevărat fericit e cel ce le stăpâneşte şi le convinge pe acestea să se mişte cu cuviinţă spre cele ce trebuie, avîndu-le subjugate sub stăpînirea raţiunii; sau cînd le părăseşte cu totul şi se lasă dus numai de plăcerea bărbătească a cunoaşterii în iubire, prin raţiune şi contemplaţie, şi s-a concentrat în unica şi singura mişcare curată de cele multe şi simplă şi neîmpărţită a puterii atotbărbăteşti a acelei dorinţe, prin care şi-a fixat filosofic statornicia fără sfîrşit în jurul lui Dumnezeu, în identitatea mişcării neîntrerupte a dorinţei. Căci a ajuns nu numai la unirea adevărată şi fericită cu Sfînta Treime, ci şi la unitatea înţeleasă din Sfînta Treime, ca unul ce a devenit

simplu şi neîmpărţit şi uniform după putere, după ce, fiind simplu şi neîmpărţit după fiinţă, s-a făcut simplu după deprinderea virtuţilor, imitând, după putinţă, bunătatea ce rămîne la fel şi lepădând însuşirea puterilor împărţite după fire pentru harul lui Dumnezeu cel unic [230].

65. *Tîlcuire privitoare la partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului şi la împărţirile generale şi subîmpărţirile ei.*

Căci partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului se împarte, cum se spune, în cea care e supusă raţiunii şi în cea oare nu e supusă raţiunii. Şi pe cea care nu e supusă

dualităţii nu e material. Dualitatea umană e materială, pentru că e provocată de materie care e deosebită de spirit şi care ţine spiritul uman separat de Dumnezeu, deci într-o dualitate faţă de El.

Dualitatea aceasta care trebuie depăşită se poate arăta, după sfîntul Maxim, între materie şi formă. în acest caz depăşirea dualităţii ar însemna o deplină asimilare a desăvârşirii în corpul uman, o biruire a faptelor haotice care se opun raţionalizării trupului, o biruire a lor prin spiritul uman unit cu Dumnezeu. Căci dualitatea aceasta provinte şi dintr-o prea mare ataşare a trupului la materie. în acest caz trupul e despărţit de spirit. Sfinţii despart de materie afecţiunea trupului, cînd îl fac pe acesta stăpînit întreg de spirit şi unit cu Dumnezeu. Spiritul care pune stăpînire pe trup este puterea cugetătoare (mintea) prin oare sufletul e unit cu Dumnezeu. Spiritul, punînd stăpînire pe trup şi unind prin aceasta trupul cu Dumnezeu, înlocuieşte sau copleşeşte simţirea prin care de obicei sufletul activează în trup. Ca urmare, în trup nu mai domnesc senzaţiile, ci cugetarea unită cu Dumnezeu, sau simţirea minţii, cum spun unii Părinţi urmînd sfîntului Grigorie de Nyssa. Aceasta produce şi ea o plăcere, o plăcere superioară. Astfel s-a învins dualitatea între simţirea sufletului, lucrătoare în trup, şi mintea sufletului care caută unirea cu Dumnezeu, producîndu-se unirea trupului cu partea cea mai înaltă a sufletului, sau cu mintea şi prin aceasta cu Dumnezeu. Această unificare o dă unitatea Treimii. Această unitate e trăită apoi de omul însuşi în sine. Căci el s-a unit cu Dumnezeu cel Unul şi s-a făcut asemenea Lui, unitate în treime, său în minte, raţiune şi duh, cum Dumnezeu însuşi e Minte, Logos şi Duh Sfînt. Afirmînd această unificare a trupului cu spiritul în sfinţi, sfîntul Maxim respinge origenismul care prevedea lepădarea trupului la întoarcerea spiritului în pliromă.

230. O altă dualitate materială depăşită de sfinţi e aceea a iuţimii şi a poftei. Şi aceasta e numită dualitate materială, pentru că e legată sau stimulată de materie. Ambele sînt puteri ale părţii pasionale a sufletului şi ca atare se răzvrătesc împotriva raţiunii şi o sfîşie în tendinţe contradictorii, cînd raţiunea nu le stăpîneşte. Fericit

raţiunii o împart în cea vegetativă, pe care o numesc naturală, şi în cea vitală, pe care o numesc iar naturală. Fiecare din acestea se activează independent de raţiune. Şi se spune că nu e supusă raţiunii, deoarece nu e condusă de raţiune, căci a creşte, sau a fi sănătos, sau a trăi nu depinde de noi.

Iar cea care e supusă raţiunii se împarte tot în două, în poftă şi iu-ţime, şi se zice că e supusă raţiunii pentru că în cele bune se conduce de raţiune şi se supune ei. Pofta iarăşi o împart în plăcere şi întristare, căci pofta satisfăcută produce plăcere, iar nesatisfăcută, întristare. Şi iarăşi în alt mod, pofta se ramifică, zic, în patru, cu ea cu tot: pofta, plăcerea, frica şi întristarea. Căci deoarece dintre lucruri unele sînt bune, altele rele, iar acestea sînt sau prezente sau viitoare, binele aşteptat l-a numit poftă, iar pe cel prezent, plăcere, pe cînd răul aşteptat l-a numit frică, iar pe cel prezent, întristare. Astfel plăcerea şi pofta sînt şi se văd în legătură cu cele bune, fie cu adevărat bune, fie socotite bune; iar întristarea şi frica, în legătură cu cele rele-

întristarea iarăşi o împart în patru : în supărare, în necaz, în pizmă şi milă. Supărarea spun că este întristarea ce amuţeşte pe cei în care se iveşte, din pricina trecerii în adînc a cugetării; necazul e întristarea ce îngreunează şi supără din pricina unor împrejurări neplăcute j pizma e întristarea pentru bunurile altora ; iar mila e întristarea pentru relele altora. Dar toată întristarea au spus că e rea prin firea ei. Chiar dacă omul bun se întristează pentru relele altora, pentru că e milos, nu se supără cu anticipaţie, pentru că aceasta premerge voinţei, ci de pe urma unei împrejurări. Dar contemplativul rărnîne şi în acestea nepătimitor, unindu-se pe sine cu Dumnezeu şi înstrăinîndu-se de cele de aici[231].

Iar frica iarăşi o împart în şase : în amînare (tergiversare), în ruşine, în pudoare, în spaimă, în groază, în chin. Amînarea spun că e frica de acţiunile viitoare ; ruşinea, frica de

e cel a cărui raţiune le stăpîneşte pe acestea, convingîndu-le să se mişte spre cele ce se cuvine, sau cînd le părăseşte cu totul şi se lasă condus numai de unica dorinţă de a cunoaşte pe Dumnezeu. Acela a depăşit dualitatea şi orice sfîşiere şi nestatornicie, fiind întreg stăpînit de mişcarea neîntreruptă şi bărbătească a acelei dorinţe. Acela cunoaşte în iubire, prin raţiune şi contemplaţie, numai pe Dumnezeu şi doreşte să-L cunoască în modul acesta tot mai mult. Mişcarea lui, însufleţită de unica dorinţă a cunoaşterii lui Dumnezeu, e curată pentru că nu se mişcă spre nimic impur; şi e simplă, pentru că nu-şi schimbă direcţia cînd spre un obiect, cînd spre altul, sau spre mai multe deodată. Mişcarea cea unitară spre Dumnezeu este mişcarea spre bine pentru care a creat Dumnezeu fiinţa umană; e mişcarea tuturor spre Unul, Care are în El totodată iubirea.

231. Folosind psihologia timpului său, sfîntul Maxim recunoaşte că sînt şi mişcări involuntare ale sufletului, care se împlinesc fără voia raţiunii. Sînt mişcări vegetative şi vitale. Ele sînt partea pasivă a sufletului. Dar de partea aceasta a sufletului mai ţin şi pofta şi mînia, care pot fi considerate latura pasională a acestei părţi pasive a sufletului. Ele se activează şi fără raţiune, sau împotriva ei, dar se pot şi supune raţiunii. Cînd se supun raţiunii, înfăptuiesc cele bune. Dar mişcările care nu se pot supune raţiunii nu sînt nici ele rele, pentru că servesc menţinerii şi creşterii organismului. Iar celelalte devin rele prin voinţa omului de a nu le supune raţiunii. Pentru a dovedi aceasta sfîntul Maxim face o împărţire a mişcărilor poftei. Dacă acestea sînt lăsate să se activeze de sine, sînt rele; chiar mila e rea pentru că îl pune pe om într-o stare de pasivitate. Dar dacă le supune raţiunii,

mustrarea viitoare ; pudoarea, frica pentru fapta rea săvîrşită; spaima, frica dintr-o chinuire exagerată ; groaza, frica din strigăte sau sunete mari care suspendă simţirea ; chinul (angoasa), frica de păgubire, adică de nereuşită. Căci temîndu-ne de nereuşită, ne chinuim. Unii o numesc pe aceasta şi temere.

Iar iuţimea iarăşi o numesc fierberea sîngelui pericardului din pornirea de a produce la rîndul ei o supărare. Şi o împart şi pe ea în : furie, pe care unii au numit-o ranchiună, şi răzbunare. Şi furia zic că este iuţimea în acţiune, avînd ca început mişcarea sau iuţimea pusă în lucrare. Răzbunarea este revanşa faţă de cel ce a produs supărarea, prin altceva, pe cînd ranchiuna este urmărirea celui ce a produs supărarea de către cel supărat. Mînia este iuţimea învechită şi se numeşte aşa de la a rămîne (uivsiv) şi a ţine în amintire (ггтј јіv^јшј). Iar coacerea este mînia care pîndeşte timpul pentru răzbunare. Numele ei grecesc (xoxoî) este de la a zăcea **(xeîo**&at).

Fiecare din acestea se împarte, la rîndul ei, în alte multe, pe care de ar vrea cineva să le pună în scris, după multă cercetare, ar cheltui vreme şi ar lungi aşa de mult cuvîntul încît nici n-ar putea fi suportat de cititori din pricina abundenţei.

Deci este un lucru mare şi minunat, care cere multă atenţiune şi sîrguinţă, să poţi întîi să stăpîneşti doimea materială a puterilor înnăscute, adică a iuţimii şi a poftei, şi a împărţirilor lor ; şi fericit e cel ce poate să le conducă pe acestea fără şovăială unde-i place

raţiunii, cît timp se produce în cei făptuitori prin filosofia morală curăţirea de gîndurile de mai înainte [232].

66. *Tîlcuire din Scriptură că nu trebuie cunoscătorul să unească legea înţelepciunii cu legea firii; şi ce înseamnă adaosul lui* «a» *la numele lui Avraam.*

Aşa s-a ridicat peste acestea şi s-a scuturat de ele cu desăvîrşire, ca de Agar şi de Ismael, acel mare Avraam, cînd mintea lui a putut să se exercite prin Isaae în vederile

le desfiinţează sau le transfigurează, iar mila poate face lucruri cu adevărat demne de Dumnezeu. Aceasta o poate însă numai cel ce se mişcă în mod principal spre Dumnezeu, prin contemplaţie. Atunci el nu mai e pasional sau pătimitor în sens rău ; a făcut să amuţească această pătimire rea a sufletului. Rămîne în mişcare numai latura pasivă a ei, funcţiile vegetative şi vitale, dar şi ele sînt înfrînate prin pofta şi iuţimea transfigurate. întregul compus uman poate fi transfigurat, contrar afirmaţiei origeniste.

232. Programul vieţii duhovniceşti este conducerea iuţimii şi a poftei unde ii place raţiunii. Iar ţinta ei este uitarea gîndurilor de mai înainte care pun în mişcare involuntară cele două porniri ale noastre. Acest program se împlineşte prin efort moral susţinut, care e adevărata filosofie practică.

dumnezeieşti. El a fost învăţat prin glasul dumnezeiesc manifestat în cunoştinţă că rodul dumnezeiesc al cunoştinţei libere a minţii în duh nu se poate împărtăşi de făgăduinţa fericită, cît timp e unit cu sămînţa roabă a timpului. Această făgăduinţă e harul îndumnezeirii văzut prin nădejde de cei ce iubesc pe Domnul. Pe acesta îl primise ca pe un chip de mai înainte, unindu-şi-1 tainic prin credinţă, în raţiunea despre unime. Căci prin această raţiune devenit uniform, mai bine-zis unificat din multe, se unise în întregime în chip măreţ singur cu Dumnezeu, nemaipurtînd deloc nici o întipărire a vreunei cunoştinţe despre altceva din cele împrăştiate. Aceasta cred că o arată înţelesul literei «a» pusă ca adaos la nume. De aceea a fost şi tată al celor aduşi prin credinţă lui Dumnezeu, prin renunţarea la toate cele de după Dumnezeu, ca şi aceştia să poată avea, prin credinţă, aceleaşi întipăriri ca nişte copii asemenea tatălui [233].

67. *Tîlcuirea duhovnicească a încălţămintei pe care şi-a scos-o Moise.*

Poate acest lucru l-a aflat şi acel mare Moise la începutul vieţuirii întru cunoştinţă, cînd s-a apropiat să vadă în rug lumina tainic închipuită, învăţat de glasul dumnezeiesc, care zicea : «Dezleagă încălţămin-tele din picioarele tale, căci locul în care stai e pămînt sfînt» (leş., 3, 4). A învăţat că sufletul trebuie să se desfacă cu putere de alipirea la toate cele trupeşti, cînd porneşte prin contemplaţie pe drumul cunoaşterii şi înţelegerii celor mai presus de lume, şi să se înstrăineze prin lepădarea încălţamintelor, cu desăvîrşire, de viaţa de mai înainte, ataşată trupului [m].

68. *Tîleuire duhovnicească a părţilor jertfelor.*

Poate aceasta a arătat-o iarăşi acelaşi preadumnezeiesc Moise în dispoziţiile despre jertfe, poruncind să se scoată seul, rinichii, pieptul şi grăsimea de pe ficat a animalelor jertfite : că trebuie să scoatem aceste puteri generale ale patimilor din noi, adică iuţimea (mlînia) şi pofta, doimea cu adevărat materială şi lucrările lor şi să le topim în focul dumnezeiesc al puterii tainice prin cunoştinţă. Pofta e arătată prin rinichi, lucrarea ei,

233. Cel ce se ridică, peste rodul cunoştinţei compuse a trupului, la cunoştinţa simplă a lui Dumnezeu este asemenea lui Avraam care a părăsit pe Agar şi pe Ismael, trupul şi cunoştinţa din el, pentru Isaac, sau rodul cunoştinţei minţii în Duh.

234. Expunere rezumativă a mişcării unitare a sufletului spre Dumnezeu prin părăsirea alipirii la cele trupeşti.

adică plăcerea, prin grăsime, sau seu, iar iuțimea prin piept şi lucrarea ei prin grăsimea ficatului, în care se află fierea amară şi acră.

69. *Scurtă tîleuire duhovnicească a leprei celei de multe teluri după lege (Lev., 13).*

Tot aceasta socotesc că se indică înțelepțeşte, prin ghicituri simbolice, şi în locul despre lepră, unde se împarte lepra în patru soiuri, în albă, în verde, în galbenă şi în neagră. Prin acestea se arată mînia şi pofta împărțite în speciile lor. Prin cea albă şi verde se arată pofta împărțită în plăcere şi întristare, iar prin cea galbenă şi neagră, iuțimea împărțită pe de o parte în furie şi mînie, pe de alta, în viclenia ascunsă a fățărniciei. Căai acestea sînt primele soiuri ale patimilor ce țin de ele şi cele mai principale roduri ale iuțimii şi poftei. Pînă ce sufletul e bolnav şi împuns de ele nu e cu putință să fie socotit în numărul celor ce se învrednicesc de curtea lui Dumnezeu [235].

70. *înțelesul duhovnicesc al lui Fineas şi al celor omorîti de el (Num., 25, 7).*

Aceasta socotesc că o indică şi acel minunat Fineas prin rîvna lui. Căci străpungînd pe madianită împreună cu israeliteanul, a arătat tainic prin lance că prin puterea cuvîntului arhiereului trebuie scoasă cu totul din suflet materia împreună cu forma, pofta împreună cu mînia, plăcerea străină împreună cu gîndul pătimaş. Căci forma deține față de materie rolul pe care îl are iuțimea fața de poftă. Pentru că iuțimea imprimă poftei o mişcare, întrucît aceasta e prin sine nemişcată. La fel gîndul dă plăcerii o formă, întrucît aceasta e fără chip şi formă după rațiunea ei [236]. Aceasta o arată şi însuşi înțelesul numelor. Căci madianită se numeşte Chasbi oare înseamnă gîdilirea mea, iar israeliteanul, Zambri care înseamnă «cîntarea mea», adică înălțarea mea în cele înalte. Cînd deci partea

235. Mişcarea cea mai accentuată a poftei şi a mîniei e, după sfîntul Maxim, piedica adevăratei mişcări a sufletului spre Dumnezeu. Aprinderea lor are loc cînd se alipesc prea mult de lucrurile create, cu uitarea de Dumnezeu.

236. Sfîntul Maxim aplică teoria lui Aristotel despre suflet, ca formă (etfto;) a materiei, raportului între iuțime (în greceşte : 8u[x6c — masculin) şi poftă (în greceşte ew9u[iia — feminin) şi raportului între gînd (Xo7ia|i6î — masculin) şi plăcere (ÎBovij — feminin). Sînt două doimi, sau două perechi. Partea bărbătească dă părții femeieşti în fiecare caz o formă, prin mişcarea ce i-o imprimă.

Față de ideea obişnuită, că fiecare stare sau funcție sufletească aparține unei singure puteri sufleteşti, sfîntul Maxim deschide aci drumul pentru înțelegerea fiecărei stări sau funcții ca produsul mai multor puteri sufleteşti. Plăcerea fără gînd nu se defineşte, nu capătă contur, nu se pune în mişcare; nici pofta, fără iuțime. Aceasta dă putința de a înțelege cum în mişcarea dorinței spre Dumnezeu se concentrează toate puterile sufleteşti. Multitudinea facultăților sufleteşti nu exclude unitatea mişcării lor cînd obiectul e unul, aşa cum multitudinea sucurilor Stomacului nu exclude unitatea lucrării lor. Numai multitudinea obiectelor menține multitudinea simultană sau succesivă a mişcărilor sufleteşti.

Acestea sînt dualitățile sau cuplurile care trebuie depăşite prin copleşirea afecțiunii dintre ele, pentru a se ajunge la unitatea Treimii, cu ajutorul ei. Sufletul trebuie să dorească numai pe Dumnezeu, la fel, iuțimea şi gîndul lui. Ele devin atunci o unitate după chipul lui Dumnezeu cel în Treime. Prin aceasta ele duc şi trupul şi pofta şi plăcerea spre Dumnezeu. Mişcarea imprimată ființei noastre trebuie convertită, de la o mişcare spre lume, la o mişcare spre Dumnezeu. Personajele biblice, fiind purtătoarele unor porniri general omeneşti, devin tipuri pentru oamenii din orice timp. Sfînta Scriptură are astfel o permanentă actualitate.

rațională a sufletului renunță la cugetarea şi privirea celor dumnezeieşti şi se împreună cu gîdilirea trupului, în cuptorul păcatului, are nevoie numaidecît de cuvîntul arhiereului

spre nimicirea celor împreunate rău între ele şi spre abaterea mîniei stîrnite a lui Dumnezeu.

71. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Nu daţi cele siinte clinilor» (Mt., 7, 6) şi: «Apostolii nu trebuie să poarte nici toiag, nici traistă, nici încălţăminte» (Lc, 9, 3).*

Aceasta mi se pare că a arătat-o şi Domnul însuşi. întîi prin cuvintele : «Nu daţi ceea ce-i sfînt clinilor, nici aruncaţi mărgăritarele înaintea porcilor». Aici numeşte poate «sfînt» intelectul din noi, ca răsfrîngere a slavei dumnezeieşti; pe acesta a poruncit să nu-1 lăsăm să se tulbure lătrat de mişcările mîniei. Iar mărgăritare, cugetările dumnezeieşti şi strălucitoare ale acestuia, cu care se obişnuieşte a se împodobi tot cel cinstit. Pe acestea a poruncit să le păzim neîntinate şi libere de patimile necurate ale poftei materiale.

Al doilea, prin sfaturile date sfinţilor Lui învăţăcei, trimişi la pro-povăduire, învăţîndu-i pe lîngă altele şi acestea, ca să fie uşori şi ne-împovăraţi de lucruri de prisos : «Nu luaţi traistă la drum, nici toiag, nici încălţăminte în picioarele voastre». Prin aceasta arată că cel ce a pornit pe drumul înalt al cunoştinţei trebuie să fie liber de toată povara materială, curat de toată dispoziţia pătimaşă a poftei şi a mîniei, pe care le indică traista şi toiagul, prima însemnînd pofta, al doilea iuţimea. Dar mai ales să fie gol de toată viclenia făţărniciei, care acoperă ca o încălţăminte arătarea vieţii şi ascunde patima sufletului într-o înfăţişare de bunăvoinţă. Pe aceasta încălţînd-o nebuneşte, fariseii aveau o aparenţă a evlaviei, dar nu însăşi evlavia, deşi socoteau că rămîn ascunşi. De aceea s-au văzut vădiţi de Cuvîntul.

72. *înţelesul spiritual al lunaticului.*

Tot de această dualitate materială, adică de mînie şi poftă, a eliberat iarăşi Domnul, cum socotesc, pe lunatic (Mt., 17, 14). Mai bine zis 1-a eliberat de dracul viclean care voia să-1 piardă în foc, adică în mînie, şi în apă, adică în poftă, potolind şi stingînd furia nebunească (deoarece nu se deosebeşte deloc de lună afecţiunea oamenilor, biruiţi de cele materiale, spre cele ce cresc şi descresc). De aceasta folosindu-se dracul care stîrneşte patimile, nu încetează de a arunca şi de a îneca mintea, ca în apă şi în foc, în poftă şi mînie, pînă ce venind Cuvîntul lui Dumnezeu alungă duhul material şi viclean (prin care se caracteri-

zează omul vechi şi pămîntesc), iar pe cel stăpînit de tirania vicleană îl eliberează, redîndu-i şi dăruindu-i cumpătarea lui naturală, prin care se distinge omul nou zidit după Dumnezeu [237].

Astfel toţi sfinţii, folosindu-se sincer de raţiunea dumnezeiască şi neînşelătoare, au străbătut veacul acesta, nescufundîndu-şi pasul sufletului în nici una din desfătările lui. Căci privind cum se cuvine raţiunile supreme, ale celor accesibile oamenilor, din Dumnezeu, adică ale bunătăţii şi iubirii, de care au învăţat că Dumnezeu fiind mişcat a dat şi a dăruit lucrurilor existenţa şi buna existenţă (dacă e îngăduit a vorbi la Dumnezeu, singurul nemişcat, despre mişcare şi nu mai degrabă de voinţa care mişcă toate şi aduce şi

237. Cumpătarea ţine de adevărata natură a omului. Dar aceasta nu se poate redobîndi pe de altă parte decît prin cuvîntul lui Dumnezeu, care e în acelaşi timp Raţiunea supremă, Care întăreşte raţiunea umană împotriva exceselor poftei şi iuţi-mii. Această stare naturală e o adevărată libertate de tirania pornirilor involuntare. Numai cuvîntul lui Dumnezeu, care trezeşte răspunderea, eliberează pe om de patimi şi-1 aduce la raţiune şi, prin ea, la Dumnezeu.

238. Aci sfîntul Maxim arată identitatea raţiunii cu binele. Raţiunile divine cele mai înalte, accesibile oamenilor, sînt raţiunile iubirii şi bunătăţii. Prin ele a dăruit Dumnezeu existenţa şi existenţa cea bună a făpturilor. Ele se întipăresc în oameni prin virtuţi. De aceea prin virtuţi oglindesc ei frumuseţea sau bunătatea nevăzută a lui Dumnezeu. Frumuseţea aceasta dumnezeiască reflectată în virtuţi se manifestă în iubirea faţă de toţi oamenii.

susține în existență, dar care nu e mişcat nicidecum, niciodată), s-au lăsat şi ei întipăriți de ele, purtînd prin desăvîrşită imitare însuşirea frumuseții (bunătății) ascunse şi nevăzute a măreției dumnezeieşti arătate prin virtuți. De aceea s-au făcut buni, iubitori de Dumnezeu şi iubitori de oameni, binevoitori şi miloşi şi s-au arătat avînd o singură dispoziție, pe cea a iubirii față de tot neamul [238]. Cu ajutorul acestora în cursul întregii lor vieți păstrînd neclintită cea mai înaltă dintre toate virtuțile, adică smerenia, ca păzitoare a celor bune şi nimicitoare a celor contrare, n-au fost amăgiți de nici una dintre ispitele supărătoare, nici de cele de bunăvoie şi atîr-nătoare de noi, nici de cele fără de voie şi neatîrnătoare de noi, ci au veştejit răscoalele celor dintîi prin înfrînare şi au depărtat atacurile celor din urmă prin răbdare. Căci ispitiți din amîndouă părțile, adică de slavă şi de necinste, au rămas neclătinați, stînd nemişcați față de amîndouă, neräniți nici de ocări, pentru umilirea de bunăvoie, şi neprimind nici slavă, pentru oovîrşitoarea împrietenire cu sărăcia. De aceea nu i-a luat în stăpânire nici mînia, nici pizma, nici vrajba, nici fățăria, nici viclenia, nici vreo iubire prefăcută şi hoață față de altceva, ce se ascundea cu înşelăciune sub înfățişarea mascată şi mai pierzătoare decît toate patimile, nici poftirea celor ce par strălucitoare în viață, nici alta din mulțimea vicleană a patimilor, nici amenințări strigate din partea duş-manilor, nici vreun fel de moarte.

De aceea au şi fost socotiți, cu dreptate, fericiți de Dumnezeu şi de oameni, fiindcă s-au făcut pe ei, după har, chipuri văzute ale slavei negräite~şi strălucitoare a marelui dar al lui Dumnezeu, ce va avea să li se arate pentru ca, bucurîndu-se, să se unească cu rațiunile virtuților, ca unele ce le sînt cunoscute, mai bine-zis, cu Dumnezeu, pentru Care au şi stăruit în moartea de fiecare zi. Căci în El au preexistat ca într-un izvor pururea curgător toate rațiunile bunătăților într-o unică, simplă şi singură concentrare a tuturor şi spre El atrag pe toți cei ce se folosesc bine şi după fire de puterile date spre aceasta [239].

73. Tîlcuirea cuvintelor, din Cuvîntarea a patruzeci şi doua a Teologului, despre cele spuse cu privire la fericitul Iov : «/ar ceie *următoare au iost mici şi rînduite pentru cei mici*» (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntare spre lauda sfîntului Atanasie,* cap. 8 ; P.G., 35, 1101).

Comparând, socotesc, pe cele trupeşti date, după suportarea încercărilor, cu făgăduiala făcută de Dumnezeu lui Iov, le-a numit pe cele dintîi mici, ca unele ce nu se pot compara în nici un chip cu cele veşnice. Iar spunînd : «pentru cei mici rînduite» a numit «mici» pe cei mici în cunoaşterea înțelegătoare, care uşor se smintesc de rațiunile proniei şi ale judecății şi se clatină chiar în dreapta credință. Despre aceştia socotesc că zice şi Domnul în Evanghelie : «Cel ce sminteşte pe unul din aceştia mici» (Mc. 9, 42). Aceştia oricând ar vedea pe cel drept bolnav sau sărac, sau supus altor necazuri, ar suferi această sminteală.

Şi dacă aceşti mai slabi socotesc că oricine trebuie iertat de Dumnezeu, cu atît mai mult se smintesc de schimbarea totală a sorţii lui Iov, privit de toţi ca drept. Despre aceştia a zis învăţătorul : «Pentru cei mici rînduite» [240].

74. Explicarea cuvintelor din aceeaşi Cuvîntare a aceluiaşi:

239. Aceeaşi identitate a raţiunii cu binele o exprimă sfîntul Maxim vorbind de raţiunile virtuţilor. Cu raţiunile acestea se vor uni deplin toţi cei ce se vor fi consolidat în virtuţi. Iar unirea cu raţiunile virtuţilor va fi acelaşi lucru cu unirea cu Dumnezeu. Căci în El au preexistat, ca într-un izvor pururea curgător, raţiunile virtuţilor sau ale tuturor bunătăţilor. Căci virtuţile nu sînt decît diferitele bunătăţi ale subiectelor umane care se dezvoltă în ei prin gîndul lor continuu atent la Dumnezeu, sau la aceste bunătăţi, ceea ce le face pe de o parte să-i atragă şi pe ei spre ele, pe de alta, să se imprime în ei ca tot atîtea puteri.

240. Bunurile pămînteşti date lui Iov a doua oară au fost mici şi date pentru cei mici, ca să nu se smintească văzînd pe un om drept, ca Iov, supus la atîtea necazuri. Dar aceste bunătăţi sînt mici şi în comparaţie cu bunătăţile vieţii veşnice făgăduite lui Iov.

«Curăţă templul de vînzătorii de Dumnezeu şi de negustorii de-*Hristos, dar nu iace aceasta cu frînghie împletită, ci cu cuvîntul convingător»* (Idem, cap. 31 *;* P.G., 35, 1117).

Nu a arătat acest slăvit învăţător în acestea pe Domnul şi Dumnezeul nostru mai aspru ca pe părintele Atanasie, cum au socotit unii. Să nu fie ! Nici nu se face o laudă sfîntului Atanasie prin faptul că Domnul S-a folosit de frînghie, iar acesta zice că S-a folosit de cuvînt pentru a curaţi templul de vînzătorii de Dumnezeu. Din acestea ar rezulta, după cei amintiţi, că trebuie să admitem una din două : sau că Domnul şi Dumnezeul nostru n-a cunoscut metoda mai blinda a tămăduirii, sau că sfîntul Atanasie, necunoscînd modurile îngrijirii duhovniceşti, practica o iubire de oameni fără efect.

Dar fiindcă raţiunea care judecă cele ce le-am făcut se mişcă în noi ca într-un templu însufleţit şi viu şi produce în noi căinţa proporţională cu greşelile, iar prin ea Hristos, Dumnezeu şi Cuvîntul ne loveşte necontenit pe noi care păcătuim, avînd ca pe o frînghie împletită însăşi conştiinţa noastră, împletită din gînduri şi urmări neplăcute, iar sfîntul Atanasie conduce pe cei păcătoşi spre îndreptare în chip blînd, ca unul ce era îmbrăcat şi el însuşi cu trupul neputinţei, — de aceea socotesc că învăţătorul acesta dumnezeiesc s-a folosit de cuvîntul acesta ca de un model pe care trebuie să-1 imităm [241].

75. Tîlcuirea cuvintelor : «Căci *sînt unii care se gîdilă la auz şi la limbă»* (Din *Cuvîntarea improvizată către eunomieni* a sfîntului Grigorie de Nazianz, sau Cuv. *teol. contra eunomienilor,* cap. I, P.G. 36, 13).

Spun cei ce s-au ocupat cu cuvintele şi şi-au cîştigat nu puţină glorie din aceasta că trebuie să cunoaştem înţelesurile exacte ale lor, stabilind că e bine să dăm fiecărui lucru numele cuvenit, care înfăţişează proprietatea lui neconfundată cu a oricărui alt lucru indicat în oarecare mod. «Cei ce se gîdilă la auz şi la limbă» sînt însă cei ce voiesc să afle sau să spună ceva nou şi se bucură pururea de noutăţi. Ei mută, ca să spun exact, hotarele

241. Sfîntul Grigorie a lăudat pe sfîntul Atanasie că a curăţit Biserica cu cuvîntul, nu cu frînghia, cum a curăţit Domnul templul. De aici ar fi rezultat că Domnul a fost mai aspru ca sfîntul Atanasie. Sfîntul Maxim explică deosebirea între modul cum curăţeşte în general Domnul Biserica şi cum o face sfîntul Atanasie. Mijlocul de care se foloseşte fiecare trebuie înţeles în mod figurativ : frînghia de care se foloseşte Domnul pentru îndreptarea celor ce au greşit este conştiinţa, împletită din multe gînduri mustrătoare, care, stînd în om ca într-un templu, îl loveşte pînă îl curăţă. Cuvîntul de care se foloseşte sfîntul Atanasie e convingător. Sfîntul Atanasie nu e un stăpîn al oamenilor. El se foloseşte faţă de semenii săi de un mijloc blînd, pentru că şi el e purtătorul umui trup slab.

pe care le-au pus părinții lor şi se îndulcesc de cele proaspete şi neobişnuite şi se ridică împotriva celor obişnuite şi cunoscute de demult şi mereu la fel, ca împotriva unor lucruri răsuflate şi tocite şi fără nici o valoare, şi primesc cu bucurie cele mai de curînd, chiar dear fi mincinoase şi n-ar aduce nici un folos sufletului. Dar pentru suflet se cîntă, se scrie şi se foloseşte orice cuvînt binecredincios şi orice osteneală mântuitoare. Unul luptă împotriva neştiinței, altul împotriva plăcerii, unul pentru ca, tăind rănile neştiinței din suflet, să apropie de Dumnezeu prin cunoştință pe cei ce caută adevărul şi de aceea se bucură de învățături. Acesta, ridicînd mintea mai presus de cele văzute şi cugetate, o desfată cu dragostea negrăită a frumuseții dumnezeieşti şi o ține prin dorul de ea, ca să nu mai poată fi purtată nicăieri, mai bine-zis să nu mai accepte să poată. Altul luptă ca să scoată cuiele alipirii la cele ale lumii prin plăcere, prin care dorul şi întinderea sufletului spre Dumnezeu au fost întoarse, începînd cu vechea neascultare, spre materie şi spre cele stricăcioase, şi să-i izbăvească de răutate pe cei ținuți de ea, făcîndu-i ucenici sinceri ai virtuții, şi să facă familiaritatea sufletului cu binele neclintită de nimic din cele ce par să o poată împiedica. Altul învață pe om să respingă aplecarea spre plăcerea care clatină şi înmoaie tăria voinței, amăgind-o prin desfătările necuvenite atîrnătoare de noi, şi-1 convinge să prefere cele prezente celor viitoare şi cele văzute celor nevăzute. Iar altul îl învață înfrînarea şi bărbăția, care se desăvîrşesc prin toate acestea spre lepădarea fricii şi a temerii, care înfățişează prin ele cele neatîrnătoare de noi ca părînd de nesuportat şi mai mari decît puterea omenească şi urmăresc să pună stăpînire cu sila peste cugetarea trează prin aducerea în față a unor lucruri înfricoşătoare. Aceste cuvinte ne ajută să dobîndim deprinderea neîncovoiată şi nebiruită de nici o plăcere a celor atîrnătoare de noi şi de nici o durere a celor neatîrnătoare de noi [242].

«Gîdiliți la auz şi la limbă» a numit învățătorul pe cei despre care e vorba, fiindcă tot cuvîntul se spune şi se rosteşte prin limbă şi se aude şi se află prin auz.

Iar dacă vrem să luăm cele spuse şi în alt înțeles, cei ce se gîdilă la auz şi la limbă sînt poate cei ce sînt gata să audă sau să rostească numai ocară şi defăimare sau batjocură împotriva altora şi judecă lucru de cinste să se ridice prosteşte împotriva a tot cuvîntul şi bărbatul şi se agită cu duhul încă înainte ca cel bănuit sau pizmuit de ei să spună ceva şi

242. O descriere a rostului cuvintelor. Cuvintele nu sînt valoroase pentru noutatea lor, sau a înțelesului nou căutat în ele, ci pentru puterea lor de a ne călăuzi în cunoaşterea adevărată şi în curățirea de patimi. E un text care poate fi de folos în dezbaterea contemporană în jurul înnoirii expresiilor tradiției. Cuvîntul trebuie folosit ca forță principală de conducere a noastră spre Dumnezeu, ajutîndurne să ne curățim de patimi, prin respingerea plăcerii şi suportarea durerii. El trebuie să fie în slujba rațiunii.

îşi împing sufletul şi-şi pregătesc auzul şi limba să vîneze vreo silabă sau vreun cuvînt nu ca să-şi arate bucuria de ea, ci ca să o osîndească şi să aibă materie pentru mîncărimea lui de limbă, împotriva aceluia. E ceea ce au făcut acestui sfînt bărbat duşmanii adevărului din acel timp, sărind şi răzvrătindu-se împotriva celor ce avea să le spună chiar înainte de a fi fost spuse. Sînt asemenea acelor cai războinici ;şi aprigi, care îşi întind urechile înainte de luptă şi de sunetul trîmbiței, lovesc pămîntul cu picioarele şi-1 scurmă cu copitele şi se stârnesc la drum şi adeseori o iau înaintea biciului care-i îndeamnă. Totuşi caii, fiind

lipsiți prin fire de rațiune, nu pot fi atinşi de nici un blam dacă nu aşteaptă timpul stabilit pentru luptă, pe care îl indică glasul trîmbiței şi lovitura biciului, pe cînd pentru astfel de oameni nu se poate găsi o osîndă vrednică de răutatea lor. Căci toată grija şi strădania lor este născocirea minciunii şi opoziția față de adevăr. Pe drept cuvînt trebuie să li se spună acestora «dornici să-şi gîdile auzul şi limba». Fiindcă precum iese adeseori la suprafață un suc violent şi gros, ascuns în adîncul trupului, cînd acesta e iritat prin gîdilire, la fel îi irită dispoziția ascunsă pe cei supărați de cuvintele bine spuse, făcîndu-i să ia din aceasta prilejul să-şi arate public răutatea din suflet. E o dispoziție care stăpîneşte cu atît mai mult adîncul, cu cît pare să se golească prin ieşirea la iveală. Căci nu părăseşte adîncul lor dispoziția oamenilor răi, cînd e manifestată prin fapte, ci, pustiind şi cele din afară cu furie, nu părăseşte nici lăuntrul sufletului.

76. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor aceluiaşi: «*Precum iarna nu e timpul ilorilor, aşa nu se potriveşte femeilor podoaba bărbătească, sau bărbaților, cea femeiască, sau plînsului, geometria*» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* P.G., 36, 16).

Acestea le spune învățătorul indicînd, prin înşirarea unor lucruri străine între ele, buna rînduială din orice cuvînt şi lucru, prin care se arată rațiunea curată a armoniei fiecărui lucru şi a tuturor laolaltă. Şi le spune ca prin ele să se facă ordonați şi evlavioşi cei îndrăzneți şi dezordonați, care nu ştiu de nici o rînduială a nici unui lucru, dar mai ales de ordinea vorbirii despre Dumnezeu, ci toate cele deosebite între ele le amestecă şi le confundă cu o îndrăzneală într-o confuzie totală. Căci dacă e un lucru contrar firii şi fără rînduială floarea văzută iarna şi podoaba bărbătească îmbrăcată de femei şi cea femeiască de bărbați, ca şi a spune că geometria este unită cu plînsul (pentru că cea dintîi schimbă vremea şi o scoate din ordinea ei, a doua apărînd în chip invers la bărbat şi la femeie le strică firea, iar a treia, silind pe cele ce nu pot fi împreună, adică bucuria şi plînsul, să se adune într-una, le amestecă şi le desființează), cu atît mai mult va fi fără formă şi fără frumusețe şi nevrednic de a fi ascultat cuvîntul despre Dumnezeu, rostit oricum şi de oricine şi în timpul în care nu se cuvine. Căci socotesc că cei ce au minte trebuie să caute atît de mult timpul potrivit de a vorbi despre El, pe cit între toate cele indicate de învățător ca nepotrivite, mai nepotrivită este geometria cu plînsul. El a stăruit, socotesc, mai mult asupra acestei nepotriviri, fie pentru că cei ce ocupă cu putere militară o țară o împărțesc pe aceasta geometric, vrînd să o țină sub autoritatea împărătească, iar aceasta le e prilej de cea mai mare bucurie, desigur pentru că rîvnese numai bunurile de aici, pentru faptul că au devenit biruitori şi au dobîndit o bogăție uriaşă, fiind cu neputință să aibă în ei vreo tristețe; fie pentru că, precum zic cei pricepuți în acestea, silogismele deosebit de constrîngătoare se înrudesc cu geometria şi de aceea se poate vedea cîte un om nesimțitor care, necunoscînd ce se cuvine, aplică silogismul, ca o geometrie, celui ce plînge şi încearcă să-i arate că plînge fără temei; fie, poate, cum ar zice cineva, fiindcă şi celui ce plînge însuşi îi este cu totul străin lucru să facă silogisme, încercînd să se convingă pe sine prin argumente că probabil n-a pătimit de fapt nenorocirea întîmplată lui printr-o faptă sau lucru. Sau că această încercare e chiar contrară plînsului, căci se desființează plînsul cînd cel ce plînge face silogisme şi plînsul încetează de a mai fi plîns, schimbîndu-se în

silogism. Dar pierzînd cineva pe cel în care-şi pusese nădejdea să-1 moştenească, socoteşte de prisos toate cele de aici.

în felul acesta n-ar putea spune cineva că sînt în afară de raţiune cuvintele tîlcuite, cunoscînd că nu se pot afla împreună bucuria şi plînsul, căci cauza făcătoare a fiecăreia din acestea nu-şi ia prilejul din aceleaşi începuturi. Martor şi chezaş e sfîntul şi dumnezeiescul Dionisie Areopagitul, care vorbeşte astfel despre iconografia îngerească : «Iar instrumentele geometrice şi de construcţie, cele de fundare, de zidire şi de desăvîrşire şi toate celelalte, de ridicare şi întoarcere sînt ale grijii de cele inferioare» *(Despre ierarhia cerească,* cap. 15). Dar toate acestea indică o activitate veselă, căreia îi este desigur contrar plînsul şi de aceea nepotrivit.

Iar dacă trebuie înţeles şi altfel locul, socotesc că nu e nepotrivit să adăugăm la cele spuse şi cuvîntul lui Iisus Sirah : «Cuvîntul la timp nepotrivit este ca o muzică în vreme de întristare» (Ecl., 22, 6). Muzica cuprinde toate ştiinţele, dintre care una este geometria, cum spun cei ce au cercetat lucrurile acestea. De aceea socotesc că învăţătorul, consimţind cu cel ce a rostit cuvîntul de mai sus, a spus că geometria e nepotrivită cu întristarea. Iar dacă ar întreba cineva : De ce a lăsat celelalte ştiinţe şi a spus numai de aceasta că e nepotrivită cu întristarea, i-am răspunde că aceasta a considerat-o potrivită cu toate intenţiile lui mai înainte spuse. Apoi în aceasta una au fost cuprinse şi celelalte. Socotesc că ajung cele spuse. Iar dacă cineva ar afla ceva mai bun, îi voi mulţumi, luînd cunoştinţă de cele pe care nu le cunoaştem.

> **77.** Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Cd *există Dumnezeu şi că El e cauza făcătoare a tuturor ne învaţă şi vederea şi legea naturală; cea dintîi privind la cele văzute, bine făcute şi în continuă înaintare, care se mişcă şi se desfăşoară ca să zic aşa în chip nemişcat; cea de a doua, descoperind raţiunii prin cele văzute şi bine orînduite pe Cîrmuitorul lor»* (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuv. teol. II,* cap. 6, P.G. 36, 40).

Cel ce ia seama prin simţirea îmbinată cu raţiunea la mărimea frumuseţii şi firii celor văzute, nelăsînd-o pe prima să lucreze nimic stînd de sine, despărţit de raţiunea care o conduce, nici raţiunea însăşi dezlegată de simplitatea minţii, ci conduce chipurile şi formele simţirii prin mijlocirea puterii raţiunii spre raţiuni de tot felul, iar diversitatea variată a raţiunilor de tot felul aflătoare în lucruri şi descoperită de puterea raţiunii o concentrează într-o înţelegere uniformă, simplă şi nediferen-ţiată, în care consta cunoaşterea numită neîmpărţită **şi** necantitativă şi unitară, — acela a şi aflat cu adevărat prin cele văzute şi prin buna rînduială din ele pe Făcătorul şi Susţinătorul şi Cîrmuitorul lor, pe cît e cu putinţă omului, şi a cunoscut pe Dumnezeu nu după fiinţa **şi** ipostasul Lui (căci aceasta e cu neputinţă), ci numai după existenţa Lui[243]. Iar aceasta are loc după trecerea totală peste orice poziţie, formă, chip şi înfăţişare sesizate prin simţire ; şi dacă nu par cuiva vorbind de prisos, după ce omul respectiv a ieşit afară cu desăvîrşire chiar din diversitatea raţiunilor lucrurilor şi s-a aşezat pe sine ca un meteor între Dumnezeu şi toate cele de după Dumnezeu. Atunci Dumnezeu Se află deasupra şi rămîne cu totul neatins şi neajuns de nici o înţelegere, iar celelalte sînt lăsate în urmă şi sînt depăşite prin prisosinţa

243. Sesizarea chipurilor concrete ale lucrurilor prin lucrarea simţurilor (senzaţia, percepţia) e componenta cea mai de jos a cunoaşterii. Cînd de ea se foloseşte pofta şi iuţimea, omul rămîne ataşat de lucruri. Ele pot mări atracţia lucrurilor prin gînduri, ca produse ale imaginaţiei. în acest caz raţiunea a devenit roabă poftei şi iuţimii. Iar raţiunea, cînd se menţine liberă de poftă şi de iuţime, străbate prin percepţia lucrurilor la raţiunile lor şi omul s-a ridicat la o componentă superiolară a cunoaşterii. Raţiunea e legată însă nu numai în jos, de simţire, ci şi în sus, de minte, de capacitatea de înţelegere unitară a raţiunilor lucrurilor, a unui sens comun şi superior al lor. Raţiunea oferă astfel minţii putinţa sesizării cauzei unitare a raţiunilor şi chipurilor lucrurilor şi a lui Dumnezeu, nu ceea ce e în Sine, ci în calitatea de cauză. Cunoaşterea omului se unifică în această a treia treaptă a ei.

cunoştinţei din minte şi sînt inferioare înţelegerii celui ce singur înţelege cu adevărat ceea ce e mai presus de ele. Acestea îmi pare să le spună învăţătorul prin vederea şi legea naturală potrivit cu explicaţia dată. Căci nu socotesc că trebuie considerate ca unul şi acelaşi lucru vederea şi legea naturală, cum au gîndit unii. Căci avînd amîndouă lucrarea în legătură cu aceleaşi, se poate face totuşi distincţie între ele prin cugetare. Cea dintîi sprijinindu-se, fără raţiune, numai pe atingerea celor văzute nu poate păşi mai departe, pe cînd a doua, unită cu raţiunea, le cercetează pe acestea, iar cu mintea le depăşeşte bine şi înţelepţeşte. Prin aceasta legea naturală face să se arate prin simţire ideea şi credinţa că este Dumnezeu. Deci a numit vedere atingerea în chip simplu, nu pe cea determinată în oarecare mod, a simţirii de cele sensibile (căci nu ţine de simţirea simplă să deducă în chip raţional de la ceva la altceva), iar legea naturală, lucrarea naturală făcută prin simţire, minte şi raţiune, prin care se săvîrşeşte cu cercetare atentă, pe calea cuvenită, urcarea de la cele mai mici la ceea ce e mai bun[2if1].

Iar de cele văzute a spus învăţătorul că sînt mişcate şi purtate în chip nemişcat, întrucît rămîn neschimbate în raţiunea în care s-au făcut după fire, putere şi lucrare, ordine şi durată, şi nu ies nicidecum din însuşirea naturală şi nu trec şi nu se schimbă în altceva ; dar iarăşi se mişcă prin rînduiala fluxului şi refluxului, prin creşterea şi descreşterea după cantitate, prin schimbarea în calitate şi propriu vorbind prin succesiunea între ele, cele anterioare cedînd necontenit locul celor ce vin după aceea. Şi, ca să spun pe scurt, toate lucrurile sînt stabile şi cu totul nemişcate potrivit raţiunii după care au luat fiinţă şi sînt, dar prin raţiunea celor contemplate în jurul lor, prin care se susţine şi se săvîrşeşte în chip clar ieconomia universului, toate se mişcă şi sînt nestabile [2A5].

Dar mişcarea nu spun că e aceeaşi cu purtarea. Mişcarea zic că e mai mult a celor supuse naşterii şi pieirii, ca unele ce admit în cele contemplate în jurul lor o creştere şi o scădere (deşi se poate vorbi în chip propriu de ea la toate cele create), pe cînd purtarea este rotaţia fiinţei ce se mişcă fără odihnă în cerc. Căci nu ştiu dacă cel ce îndrăzneşte să vorbească despre univers poate spune sigur că el lucrează în chip natural, sau suferă lucrarea, dar se poate spune că ceea ce suferă lucrarea e purtat. Fiindcă nici unul din lucruri nu e de sine lucrător, căci nu e ne

244. Cel ce s-a ridicat la cunoştinţa de pe această a treia treaptă se află mai presus de chipurile lucrurilor şi de raţiunile lor, dar mai prejos de Dumnezeu, sau într-o simţire unitară şi mintală a prezenţei Lui. Ca subiect înţelegător, prin înţelegerea lui, le depăşeşte pe toate, cuprinde mai mult decît sensurile lor, pentru că are şi simţirea prezenţei lui Dumnezeu. Numai acesta înţelege ceea ce e mai presus de ele, adică pe sine însuşi, şi faptul că e cineva mai presus de ele şi de el.

245. Toate sînt neschimbate, deci nemişcate după raţiunea fiinţei lor. Dar toate cresc sau scad calitativ, în cadrul raţiunii lor, făcînd posibilă iconomiia dumnezeiască. E o mişcare a celor «din jurul» lor.

cauzat. Iar ceea ce nu este necauzat se mişcă desigur pentru o cauză, mişcarea fiind lucrată în el de cauza pentru care e şi spre care îşi face mişcarea. Căci fără cauză nu se mişcă nicidecum nimic din cele ce se mişcă în y^eun mod. Iar începutul a toată mişcarea naturală este facerea celor ce se mişcă, iar cauza a toată facerea este Dumnezeu, ca Făcător al ei. Iar sfîrşitul (ţinta) facerii naturale a celor făcute este stabilitatea pe care o produce, desigur după străbaterea tuturor celor mărginite, infinitatea, în care nefiind nici o distanţă (interval) se opreşte toată mişcarea celor ce se mişcă în chip natural, neavînd unde şi cum şi spre ce să se mai mişte, avînd ca sfîrşit, în calitatea Lui de cauză, pe Dumnezeu, Care hotărniceşte însăşi infinitatea ce hotărniceşte toată mişcarea [246]. Deci începutul şi sfîrşitul a toată facerea şi mişcarea e Dumnezeu, întrucît de El au fost făcute şi prin El se mişcă şi în El îşi fac oprirea toate. Iar înainte de toată mişcarea naturală a lucrurilor e cugetată facerea, şi înainte de toată stabilitatea e cugetată după fire mişcarea. Dacă deci înainte de mişcare e cugetată după fire facerea, iar după mişcare e cugetată după fire stabilitatea, e cu neputinţă ca facerea şi stabilitatea să vină deodată în existenţă[247]. Ele au la mijloc mişcarea ce Ie desparte una de alta. Căci stabilitatea nu e *o* stare naturală a facerii celor ce se mişcă, ci ţinta finală a puterii şi lucrării ei, sau oricum ar vrea cineva să-i zică. Fiindcă spre lucrare au fost făcute toate cele create, iar toată lucrarea este spre o ţintă finală, ca să

246. Sfîntul Maxim afirmă, din altă latură, că legea naturală nu poate fi cugetată ca o ordine creată închisă în ea însăşi. Legea naturală cuprinde ordinea lucrurilor văzute şi a raţiunilor lor şi atîrnarea lor de Dumnezeu. în baza legii naturale omul se ridică cu înţelegerea lui pînă deasupra raţiunilor lucrurilor, la cunoaşterea lui Dumnezeu. Sfîntul Maxim face o distincţie între cele ce se mişcă şi cele purtate. Cele ce se mlişcă pornesc de la un început şi ajung la un sfîrşit, la o ţintă finală. Cele purtate se mişcă în cerc, neavînd un început şi o ţintă finală, adică nici un sens al mişcării. Origenismul, cu afirmarea căderii şi urcării continue a spiritelor, cunoaşte propriu-zis numai purtarea dar nu mişcarea lor; el reduce fiinţele conştiente la treapta lucrurilor care se mişcă oarecum identic, fără o înaintare spre ceva nou. In cerc se mişcă aştrii şi anotimpurile. Omul dotat cu spirit se mişcă mereu în sus, dar se poate mişca şi în jos. El va putea face şi universul să se mişte în sus, ducîndu-1 la transfigurare. Dar această mişcare în sus îşi are originea în Dumnezeu.

într-un fel e purtat universul şi în concepţia creştină, dar numai ca unul ce are drept cauză a mişcării pe Dumnezeu cel personal, şi trebuie să înainteze spre El ca spre ţinta finală, fiind Cel ce nu Se mişcă în baza unei legi eterne şi interne. De aceea, datorită fiinţelor raţionale, e numai în parte purtat; în parte se mişcă. Dumnezeu cel personal le atrage, cu iubirea lor, pe toate cele conştiente, le face să se mişte spre El în libertate. Ele se mişcă între cauză şi ţinta finală, sau de la Dumnezeu la Dumnezeu. Ajunse în El, toate cele puse de El în mişcare se opresc într-o stabilitate eternă. Dar se opresc în această stabilitate, pentru că au ajuns în infinitate, în care nu mai sînt distanţe sau intervale de parcurs. Acolo fiecare are continuu infinitatea care, pe de altă parte, hotărniceşte orice mişcare. Dar aflîndu-se în infinitate, se află în Dumnezeu. Căci Dumnezeu hotărniceşte într-un mod nehotărnicit însăşi infinitatea, întrucît o cuprinde ca subiectul ei (*Capete despre cunoaştere*, I, 48). în Dumnezeu îşi găseşte odihna şi stabilitatea toată mişcarea naturală. Mişcarea naturală e de la Dumnezeu şi înaintează spre stabilitatea în infinitatea lui Dumnezeu. Sfîntul Maxim acordă un sens pozitiv mişcării naturale. Ea nu poate fi cugetată decît ca pornind de la Dumnezeu şi înaintînd spre Dumnezeu ; ea nu e produsul păcatului, ca ia Origen. In infinitatea Lui îşi are originea şi ţinta. Dacă mişcarea apare odată cu entitatea adusă în existenţă, iar aducerea ei în existenţă e de la Dumnezeu, ea nu poate înainta decît tot spre Dumnezeu. Dumnezeu cel infinit nu poate da altă ţintă mişcării decît pe Sine însuşi. Mişcarea nu poate ieşi din raza lui Dumnezeu decît dacă ar duce entitatea creată la nimic. Dar mişcarea are rostul să ducă nu la nimic, ci la mai multă viaţă. Iar viaţa şi viaţa mai multă, fără sfîrşit, nu poate fi decît în Dumnezeu.

nu rămînă nedesăvîrşite. Căci o lucrare naturală care nu are o ţintă finală nu ar tinde spre

desăvîrşire, iar ţinta finală a lucrărilor după fire este odihna (stabilitatea) mişcării celor ce au fost făcute, în cauza lor [248].

De pildă, ca dintr-un singur mod să înţelegem modul mişcării tuturor celor ce sînt, sufletul e fiinţă înţelegătoare şi raţională, avînd ca putere mintea, ca mişcare cugetarea, ca efect înţelegerea. Căci aceasta este capătul cugetării celui ce cugetă şi al lucrului cugetat, unind între ele extremităţile aflătoare în relaţie. Căci înţelegînd, sufletul se opreşte din actul cugetării lucrului înţeles după înţelegerea lui. Pentru că ceea ce a fost odată înţeles nu mai provoacă iarăşi puterea sufletului spre a-1 înţelege şi prin fiecare înţeles puterea aceasta dobîndeşte odihna unui anumit efort de înţelegere în înţelesul lucrului cugetat. Cînd deci va fi trecut cu înţelegerea peste toate înţelesurile tuturor celor cugetate, sensibile şi inteligibile, se va odihni, precum de toate cele cugetate, aşa şi de întreaga acţiune de înţelegere şi de înaintare în relaţia cu toate cele cu care poate fi în relaţie şi care pot fi înţelese, nemaiavînd ce să înţeleagă după înţelegerea celor ce pot fi înţelese în chip natural. După aceasta se va uni, mai presus de minte, raţiune şi cunoştinţă, în chip neînţeles, necunoscut şi negrăit, printr-o atingere simplă cu Dumnezeu, necugetînd peste tot, nici raţionînd pe Dumnezeu. Căci nu e ceva dintre cele ce pot fi cugetate, ca să poată avea sufletul înţelegerea Lui în baza vreunei relaţii oarecare, ci va avea această înţelegere prin unirea simplă, în afară de relaţie şi mai presus de înţelegere şi după o raţiune negrăită şi netălmăcită, pe care singur Dumnezeu o ştie, Care dăruieşte celor vrednici acest har nespus, şi cei ce o vor primi mai pe urmă. Atunci toate vor fi libere de toată mutarea şi schimbarea. Căci toată mişcarea celor ce sînt în jurul a orice va lua sfîrşit în infinitatea din jurul lui Dumnezeu, în Care toate cele ce se mişcă vor primi odihnă. Căci în jurul lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu însuşi e infinitatea, întrucît El e neasemănat mai sus şi de aceasta [249].

Deci pe drept cuvînt socotescTca e vrednic de cea mai mare osîndă cel ce dogmatizează preexistenta sufletului şi susţine unitatea nemişcată a tuturor fiinţelor raţionale, confundînd elineşte cele necorjfundate şi spunînd că deodată cu naşterea

247. Era propriu origenismului să afirme că e posibilă o stabilitate, o absorbire în eternitate, curînd după naştere, evitîndu-se săvîrşirea întregii mişcări.

248. O lucrare sau o mişcare care nu ajunge la scopul ei final, deci la stabilitate, rărnîne nedesăvîrşită. Numai în stabilitatea sa;u în infinitatea lui Dumnezeu se desăvîrseşte mişcarea. Mişcarea e definită de sfîntul Maxim ca lucrare, sau ca avînd să îndeplinească o lucrare să producă un efect. Nu e o mişcare indefinită. Ca lucrare, mişcarea devine proprie celui ce a primit-o prin naştere. E o mişcare în vederea ţintei finale. Mişcarea ajunge la desăvîrşire în stabilitate întrucît prin ea ajunge la desăvîrşire însuşi cel ce se mişcă sau lucrează. O lese. El va fi trecut dincolo de relaţia cu ele. Căci „ relaţia " înseamnă o distinctie, dar şi o tensiune între sufletul aflat în efortul de înţelegere şi lucrul spre a cărui înţelegere tinde acest efort şi care se cere înţeles. înţelegerea tuturor este fructul mişcării de înţelegere naturală a sufletului. Deci şi odihna din efortul de înţelegere a tuturor este un fruct natural al mişcării sufletului. Dar odihna nu se reduce la atîta. După înţelegerea tuturor, după odihna efortului de înţelegere a tuturor celor create, singurele care pot fi înţelese, sufletul se va uni cu Dumnezeu într-o înţelegere mai presus de înţelegere şi mai presus de relaţie. Căci înţelegerea lui Dumnezeu nu va fi fructul unui efort de înţelegere a ceva distinct de suflet şi de Dumnezeu, Care cere acest efort, Care Se cere înţeles. înţelegerea lui Dumnezeu este dăruită sufletului, în starea lui de odihnă superioară înţelegerii, efortului şi relaţiei. înţelegerea lui Dumnezeu este totodată unirea sufletului cu El. Stabilitatea eternă a sufletului stă în înţelegerea aceasta fără efort a lui Dumnezeu, în unirea deplină au Dumnezeu cel infinit, nefiind necesar nici un efort pentru a: o realiza, ci omul primind-o ca pe un, dar.

Totuşi unirea aceasta care depăşeşte relaţia nu identifică sufletul cu Dumnezeu, căci Dumnezeu e neasemănat mai presus şi de infinitatea Sa, în care ajunge sufletul şi în ambianţa căreia el este unit cu Dumnezeu. Sînt două subiecte în acelaşi ocean al infinităţii, în oceanul aceleiaşi iubiri infinite. Infinitatea iubirii le uneşte fără să facă sufletul să se simtă neliber şi să-1 confunde cu Dumnezeu.

250. După ce a expus pozitiv rostul mişcării ca drum spre stabilitatea sufletului în Dumnezeu, sfîntul Maxim trece la respingerea temei origeniste ; aceasta consideră că stabilitatea nu are nevoie de o mişcare anterioară care să ducă spre ea, ci că stabilitatea este dată odată cu aducerea la existenţă a entităţilor, sau că acestea o au înainte de coborîrea la existenţa terestră. în acest caz s-ar confunda în mod absurd devenirea sau aducerea la existenţă cu stabilitatea, iar devenirea sau aducerea la

249. iin înţelegere s-a „unificat sufletul care înţelege şi lucrul înţeles, iar efortul de înţelegere a acestui lucru „ s-a oprit s-a odihnit şi a găsit termenul „final. Mişcarea de înţelegere a sufletului are ca „ scop „înţelegerea „tuturor „lucrurilor „care „pot „fi „înţe-

(facerea) celor raţionale vine la existenţă şi odihna lor. Căci nu corespunde raţiunii adevărate să se cugete aducerea la existenţă prin fire nemişcată înainte de odihnirea în stabilitate, nici să se cugete odihnirea în stabilitate după o venire Ia existenţa nemişcată, nici să se cugete stabilitatea împreună cu aducerea la existenţă. Căci stabilitatea nu e o putere a naşterii (a intrării în existenţă), ca să se cugete împreună cu aducerea la existenţă a celor ce au fost făcute, ci e sfîrşitul lucrării conform puterii celor ce au fost făcute sau aduse la existenţă. Şi ca să spun pe scurt, stabilitatea fiind a acelora care sînt spre ceva nu e legată de aducerea la existenţă, ci de mişcare, faţă de care se şi deosebeşte prin contrast fiind nicidecum legată de aducerea la existenţă, faţă de care nu se deosebeşte prin contrast. Căci cînd se vorbeşte despre stabilitate, înţeleg numai-decît o încetare a mişcării. Iar dacă venirea în existenţă şi stabilitatea nu sînt deodată în subzistenţa concretă, desigur că cel ce susţine aceasta şi dogmatizează unitatea nemişcată a fiinţelor raţionale preexistînd deodată cu devenirea schimonoseşte raţiunea adevărului [25]°.

Iar dacă ar zice cineva : şi cum se va cugeta la Dumnezeu o stabilitate care nu are o mişcare cugetată înainte de ea ?, aş răspunde, întîi, că nu e acelaşi lucru Creatorul cu creaţia, că ceea ce e cu putinţă să aibă unul să se poată observa de asemenea, cu necesitate, la celălalt. In felul acesta n-ar mai fi vădită deosebirea lor după fire. Apoi, grăind în chip propriu, Dumnezeu nici nu Se mişcă, nici nu stă (căci acestea sînt proprii celor ce sînt mărginite prin fire şi au un început al existenţei), nici nu face ceva peste tot, nici nu pătimeşte toate acelea cîte le cugetăm şi le zicem despre El pentru noi. El e după fire mai presus de toată mişcarea şi stabilitatea şi nu Se supune în nici un sens modurilor noastre [251].

Aceasta s-a spus prin digresiune ca sa nu spunem de vreuna din cele create că lucrează de sine după fire. Prin aceasta am introduce nebuneşte ceva necauzat în cele de după Dumnezeu. Ci se lucrează faptul de a lucra în cel ce suportînd lucrarea lucrează [252].

> **78.** Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *«Dar dacă e netrupesc, nici aceasta nu înfăţişează fiinţa, precum nici nenaşterea, nici neînceputul, nici neschimbabilitatea şi nestricăciunea şi cîte se zic despre Dumnezeu, sau că sînt în jurul lui Dumnezeu»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 9).

Învăţătorul le spune acestea îndreptîndu-şi, socotesc, cuvîntul mai ales către cei ce cu viclenie făceau pe Fiul neasemenea cu Tatăl, prin aceea că socoteau că fiinţa Tatălui este nenaşterea. Prin aceasta el îi învăţa pe aceia să cunoască din cele asemănătoare ceea ce trebuie ca, minaţi de adevăr spre dreapta credinţă, să mărturisească convinşi împreună cu noi că nenaşterea Tatălui arată numai că Tatăl nu are naştere. El vrea ca ei să-şi dea seama

existenţă nu ar avea nici un rost. Dacă fiinţele sînt aduse în existenţă pentru o stabilitate imediată, pentru ce mai sînt aduse în existenţă ? Mişcarea e proprie celor ce sînt spre ceva. Dacă fiinţele vin la existenţă fără mişcare, ele nu mai sînt spre ceva. Ele sînt desăvîrşite în ele însele, sau nui e nimic mai presus de ele, în care să-şi găsească desăvîrşirea. Sau ele sînt în starea lor preexistentă în acelaşi timp nemişcate şi pornite spre devenire.

251. Adversarii spuneau : dacă stabilitatea este rezultatul mişcării, cum se poate admite la Dumnezeu o stabilitate neprecedată de mişcare ? Sfîntul Maxim afirmă cu această ocazie un alt aspect al apofatismului lui Dumnezeu sau faptul că Dumnezeu este deasupra atît a stabilităţii, cît şi a mişcării. Dumnezeu le include pe amîndouă, dar nu realizînd o sinteză a lor, ci depăşindu-le într-un mod neînţeles de noi. Deci şi stabilitatea noastră în El nu va fi o stabilitate cum o concepem noi, opusă mişcării, ci o stabilitate mai presus de stabilitatea noastră, care include o mişcare mai presus de mişcarea noastră.

252. Sfîntul Maxim precizează la sfîrşit că mişcarea sau lucrarea celor create are ca premisă punerea şi ţinerea lor în mişcare de Dumnezeu. Sau mişcarea lor are un rezultat care e în acelaşi timp al lui Dumnezeu, Făcătorul lor. Acesta este un alt argument că mişcarea naturală şi rezultatele ei sînt bune. Dacă cele create lucrează, Dumnezeu lucrează în ele ca să lucreze. Deci lucrarea nu e produsul păcatului, cum spune Origen.

că, susținând cu putere că nenașterea e ființa lui Dumnezeu, sînt siliți, dacă rămîn consecvenți cu ei înșiși, să sounã cu necesitate că și netrupescul și neînceputul și nemurirea și neschim-babilitatea și nestricăciunea și cîte se spun prin negațiune privativă că sînt Dumnezeu, pentru faptul că le depășește, sînt ființa Lui. în felul acesta ar fi dovediți că susțin multe ființe ale lui Dumnezeu și nu una, sau mai bine-zis, vorbind mai propriu și mai adevărat, că bolesc de politeis-mul păgînesc. Și dacă se vor ruşina să recunoască aceasta din teama de abatere de la dreapta credință, vor rămîne în orice caz stăpîniți de nerozie, chiar fără să vrea.

Căci cele privative sau negative, care se observă în jurul a ceva, nu sînt chiar acel ceva în jurul căruia sînt. Căci în acest caz ar fi din cele ce arată ce este acel ceva, ca unele ce sînt chiar acela ; deci n-ar arăta ce nu este acela. Și astfel, ele s-ar dovedi că sînt definiția realității în jurul căreia se spun că sînt, ceea ce e absurd și cu neputință. Căci definiția a ceva nu se formează din ceea ce nu este acel ceva, ci din ceea ce este, lărgind noțiunea îngustă a acelui ceva, redată prin numirea lui. Deci absolut nimic din cele ce se spun despre Dumnezeu sau că sînt în jurul lui Dumnezeu nu poate fi ființa lui Dumnezeu, pentru că nu conține nici o afirmare care să se potrivească singură lui Dumnezeu singur, și să-L arate pe Acela însuși în ceea ce este, El fiind în afară de orice relație și nesupus nici unei lucrări în legătură cu ceva [253].

79. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Nu *ajunge să numim trupul sau să spunem că s-a născut, ca să înfățișăm și să indicăm și acel ceva în jurul căruia sînt acestea, ci trebuie să numim și subiectul acestora, dacă vrem să înfățișăm deplin și îndestulător ceea ce gîndim. Căci e sau om, sau bou, sau cal acest ceva ce e în trup și e supus stricăciunii*» (Din aceeași *Cuvîntare,* cap. 9).

Sfîntul vedea pe eretici avînd un singur scop al luptei lor : să coboare nebunește Ființa cea mai presus de ființă la nivelul lor și să încerce să prindă, cum socoteau, prin metode meșteșugite, în cercul cunoștinței lor puterea ce nu poate fi prinsă și nici încăpută

253. Eunomie confunda nenașterea cu ființa lui Dumnezeu, ca să poată priva pe Fiul de această ființă. Sfîntul Grigorie arată că ființa lui Dumnezeu nu se poate identifica cu cele ce se neagă Lui. Un nume care ar exprima însăși ființa lui Dumnezeu ar trebui să cuprindă singur tot ce e Dumnezeu singur, deci ceea ce este în sine însuși în afară de relațiile cu făpturile și nesupus vreunei lucrări față de ele. Numai un nume care s-ar potrivi lui Dumnezeu singur E-ar arăta ca ceea ce este, adică nesupus relației cu făpturile, nesupus lucrării față de ele. Un astfel de nume 'ar trebui să nu exprime nici o comparație a lui Dumnezeu cu lucrurile, nici pozitivă, nici negativă. Toate cele ce le spunem noi referitor la Dumnezeu sînt gîndurile noastre despre Dumnezeu, deci au ceva de al nostru amestecat în ele, sau sînt în jurul lui Dumnezeu, adică între Dumnezeu și noi, fiind lucrări ale lui Dumnezeu față de noi, sau comparații pozitive sau negative ale Lui cu lumea. Noi nu putem trăi fără să vorbim despre Dumnezeu. Dar în ceea ce spunem noi despre Dumnezeu nu surprindem pe Dumnezeu în ceea ce este ființa Lui.

în toată creațiunea. De aceea a preferat să folosească în toată cuvîntarea cu privire la Dumnezeu expresiunile privative și negative, nesuferind nici o afirmare și nici o expresie pozitivă, ca nu cumva repezindu-se aceia la ea, ca niște cîini neruşinați, să-și afunde prin muşcătura lor cu furie dinții otrăvitori în cuvîntul adevărului, făcînd din afirmațiile

cuvîntării despre Dumnezeu, oferite lor, prilej de a-şi susţine aiurelile şi a-şi duce pînă la capăt intenţiile lor.

De aceea declară că Dumnezeu nu e nici trup, nici trup material, nu are nimic trupesc, căci nu e nici în tot universul, nici în vreo parte a universului, nici mai presus de univers şi, pe scurt, nu e nimic şi nicăieri, în nici un mod din cele ce se văd, sau încap, sau se numesc, sau se cugetă, sau pot fi cunoscute cumva. Prin aceasta le ia acelora putinţa oricărei noţiuni despre Dumnezeu, prin care ar cuprinde după ceea ce este fiinţa Lui. Apoi, ca să-i ruşineze şi mai mult şi aşa să-i aducă la dreapta credinţă şi vrînd să arate, din scrutarea celor inferioare şi neasemănat de departe de Dumnezeu, că în general nu e îngăduit cuiva nici să cugete despre Dumnezeu, nici să vorbească cu îndrăzneală, le spune acestea. Dar le spune şi spre întărirea celor scrise contra lor, prin privare şi negaţie. Aceasta, pentru ca dîndu-şi seama, prin aceasta, că chiar înţelegerea exactă a celor mai de pe urmă dintre făpturi întrece puterea lucrării noastre raţionale, aceia să-şi poată înfrîna pornirea necugetată a îndrăznelii faţă de cele cu mult mai mari, învăţînd din cele mici neputinţa firii. Căci chiar cînd cercetăm, să zicem, vreun element, sau omul, sau calul, sau boul, nu ne ajunge, spre înţelegerea deplină a lor, să spunem că acel element e trup, sau că omul, sau boul, sau calul e numai născut sau coruptibil, ci trebuie să ne reprezentăm şi subiectul lor, adică ceea ce se naşte şi se corupe şi are aceste calităţi. Iar subiectul nu poate fi nicidecum trup, sau naştere, sau corupere. Fiindcă altfel ar urma cu necesitate că tot ce e corp e şi element şi tot ce se naşte sau se strică e sau om, sau bou, sau cal. Căci nu orice e corp e cu necesitate şi element, sau om, sau bou, sau cal. Fiindcă ceea ce este element e cu necesitate şi corp, dar ceea ce e corp nu e cu necesitate şi element. Nici ceea ce e corp, sau născut, sau coruptibil e cu necesitate şi om, fiindcă altfel tot ce e corp şi tot ce se naşte sau se corupe e cu necesitate şi om. Căci ceea ce e om, cu necesitate e şi trup şi ceva ce se naşte şi se corupe, dar nu şi ceea ce e trup sau se naşte sau se strică e cu necesitate şi om. Nu e cu necesitate om, fiindcă altfel ar fi cu necesitate om şi elementul şi boul şi calul, şi tot ce e în trup se naşte şi se corupe. Căci nu se atribuie cele particulare celor generale, nici speciile genurilor, nici conţinuturile celor ce conţin. De aceea nu-şi sînt reciproce cele generale îşi cele particulare, genurile şi speciile, cele comune şi cele individuale şi, pe scunt>cele ce conţin şi conţinuturile. Aşa trebuie să se înţeleagă, după această explicaţie, şi cele referitoare la bou şi la cal şi la orice altceva.

Deci nu ajunge pentru deplina cunoaştere a creaturilor să indicăm mulţimea celor observate în jurul lor, adică trupul şi naşterea şi stricarea şi cîte mai sînt de felul acesta în jurul subiectului, ci trebuie să indicăm numaidecît şi subiectul lor, ca o temelie pe care sînt aşezate acestea, dacă vrem să ne reprezentăm deplin şi fără greşeală existenţa cugetată. Căci fie că avem să indicăm omul, fie boul, fie calul, acestea nu sînt ele înseşi corp, ci încorporate, şi nu sînt ele înseşi naşteri şi coruperi, ci din cele ce se nasc şi se corup, încît acestea, adică trupul şi naşterea şi coruperea, sînt în jurul acestor fiinţe vii, dar nu sînt înseşi aceste fiinţe vii [254].

79 **a.** Deci nici o entitate nu e în însăşi fiinţa sa ceea ce este şi se numeşte mulţimea însuşirilor cugetate şi zise de noi în jurul ei, ci e altceva decît acestea, şi anume ceva care le susţine şi le conţine pe acestea, dar nu e susţinut de ele. Căci cel în jurul căruia sînt şi se zic acestea nu e compus din acestea, sau nu e acestea, sau ceva din acestea, sau compus

din vreunele din acestea, sau vreunul din acestea, sau în acestea, sau în vreunele, sau în vreunul din acestea. De aceea să înceteze tot sufletul, obişnuit să atace cu îndrăzneală orice idee despre Dumnezeu, de a mai gîndi în deşert şi fără dreaptă credinţă ; şi cunoscîndu-şi neputinţa sa în cele mici, să cinstească numai cu tăcerea faptul existenţei negrăite şi mai presus şi dincolo de toată înţelegerea şi cunoş-tiinţa Fiinţei dumnezeieşti.

«Căci nici chiar înţelegerea exactă sau amănunţită a creaţiunii», cum a spus mai înainte învăţătorul, nu poate fi cuprinsă de cunoştinţa noastră, după raţiunea ei adevărată. Menţionez aceasta ca să mai zăbovesc şi eu puţin asupra cuvîntului şi să admir nepătrunsul înţelepciunii celei mai presus de toate. Căci cine dintre marii înţelepţi, încrezîndu-se în uneltele raţionale şi bizuindu-se pe dovezile care nu există, va putea, folosindu-se de raţiune, să cunoască, să spună şi să înfăţişeze măreţia lucrurilor ? Cine va putea să cunoască raţiunile sădite în fiecare dintre lucruri de la începutul existenţei lor, raţiuni după care este fiecare şi-şi are natura şi a primit forma şi chipul şi compunerea sa şi are putere şi lucrează şi pătimeşte ? Nu mai vorbesc de diferenţa şi de caracteristica

254. După sfîntul Maxim, sfîntul Grigorie vedea chiar la făpturi deosebirea ce există la Dumnezeu între fiinţă şi cele aflătoare în jurul fiinţei. Sfîntul Grigorie a atras atenţia lui Eunomie asupra acestei deosebiri existente chiar la făpturi, ca să-l înveţe să nu mai confunde fiinţa lui Dumnezeu cu una sau alta din însuşirile aflătoare în jurul Lui. Sfîntul Grigorie susţine împotriva ereticilor eunomieni caracterul apofatic al fiinţei lui Dumnezeu. El nu poate fi definit raţional şi ca atare nu poate fi mărginit. E o taină nepătrunsă.

fiecăruia în privinţa cantităţii, calităţii, relaţiei, locului, timpului, poziţiei, mişcării şi aptitudinii, după care se lărgeşte, măreţ şi tot aşa de variat, şi puterea noastră raţională în minte, înţelegere, sens, cugetare, pricepere, în cuvînt interior, în cuvînt ce se rosteşte şi în cuvînt ce s-a rostit, adică în glas şi strigăt şi iarăşi se adună, ca să nu mai amintim de diferenţa şi proprietatea lui arătată în ştiinţă şi artă, în cantitate, calitate şi în celelalte, precum s-a înşirat [255].

Cine cunoaşte raţiunile lucrurilor aşa cum sînt şi se deosebesc şi au o stabilitate nemişcată după fire şi o mişcare neschimbătoare între ele, avînd în mişcare stabilitatea şi în stabilitate mişcarea, lucru atît de uimitor ? Cine cunoaşte care e legătura între ele a celor contrare spre constituirea unei singure lumi şi care e modul mişcării şi cîrmuirii bine orînduite şi neamestecate ? Şi cine cunoaşte împletirea prin amestec şi compozite a celor contrare în trupurile noastre, care aduce cele depărtate după fire într-o căsnicie iubitoare şi îmblînzeşte prin întîlni-rea lor la mijloc asprimea extremelor şi le face să încapă unele într-altele fără ştirbire şi produce această stabilitate a celor compuse, sau cuprinderea reciprocă a extremelor prin amestecare ? Cine cunoaşte cum e fiecare din acestea şi ce este şi unde duce sau e dusă şi spre ce s-a făcut sau spre ce duce sau e dusă, nu numai prin raţiunile prin care există acestea de la început, ci şi prin zecile de mii de moduri nenumărate prin care se despart şi se unesc în ele însele şi cu altele, prin cugetare şi în lucrare ? Şi iarăşi, care e raţiunea fiinţei, firii, formei, chipului, compoziţiei, puterii, lucrării, pătimirii fiecăruia ? Care e iarăşi raţiunea generală ce efectuează legătura între extreme, unind capetele fiecăreia prin ceva de la mijloc ? Cum se uneşte mintea şi ceea ce se înţelege prin înţelegerea de la mijloc şi care e relaţia ce uneşte cele despărţite în jurul înţelesului rezultat din amîndouă, de se cuprind una pe alta, arătîndu-se prin aceasta că

255. Există o corespondenţă între varietatea modurilor noastre de percepere şi înţelegere a realităţii şi varietatea acesteia. Prin ele putem cunoaşte realităţile materiale, realităţile inteligibile, calităţile lucrurilor, relaţiile dintre ele; prin ele percepem, raţionăm, înţelegem fiecare lucru individual, sensul general al mai multora, al tuturor. Prin ele formăm cuvinte cu înţeles în interior, le rostim, ni le amintim pe cele rostite. Prin ele constituim ştiinţele diferitelor domenii ale realităţii, surprindem si realizăm diferitele feluri de frumos şi diferite forme de artă. Ramificaţiile spiritului nostru sînt ca nişte nenumăraţi ochi adecvaţi nenumăratelor aspecte ale realităţii.

nimic din cele ce sînt după Dumnezeu nu e liber de circumscriere ? La fel, cum se unesc cele sensibile şi cele ce sînt prin simţirea de la mijloc, sau care e relaţia comună a extremelor despărţite (din care unele percep datorită ei cele sensibile, altele cad datorită ei sub cele ce simt) în jurul organului care simte, în care se află capătul simţirii fiecăruia şi în jurul căreia se unesc între ele extremele prin mijlocirea relaţiei ? [256]

79 **b.** încercînd să cercetăm raţiunile acestora sau a vreuneia din acestea, rămînem cu desăvîrşire neputincioşi şi muţi în explicare, ne-avînd pe ce să ne rezemăm cu siguranţă mintea, afară de puterea dumnezeiască. Şi aceasta este, socotesc, ceea ce spune sfîntul, exercitînd mintea noastră spre dreapta credinţă, prin : «Nici înţelegerea exactă şi amănunţită a creaţiunii». Iar din propoziţiunea : «Dar cu mult mai mult ca acestea e necunoscută şi necuprinsă firea cea mai presus de acestea şi din care sînt acestea», cuvintele «necunoscută şi necuprinsă» se referă în comun la creaţiune şi la firea cea mai presus de acestea, din care sînt acestea, adică făpturile. Iar ceea ce adaugă : «Nu că este, ci ce este», e o preîntîmpinare a obiecţiunii. Căci el spune acestea luînd-o înaintea cuvîntului sau omului nemulţumit, ca să nu-i obiecteze cel către care îi este cuvîntul, spunîndu-i : Dacă obiectul veneraţiei noastre e cu totul necunoscut, deşartă e propovăduirea creştină, deşartă credinţa, întrucît nu se sprijină pe nimic. De aceea nu a zis că e necunoscut faptul că firea aceasta, despre care vorbeşte, există, ci ce este ea. Şi adaugă spre întărirea cuvîntului: «Căci e mare deosebire între a fi convins că este ceva, şi a şti ce este aceasta», adică e mare deosebirea între a fi convins despre ceva că există, şi a cunoaşte înţelesul exact al fiinţei acestuia. Deci spunînd noi, zice, cu dreaptă credinţă că fiinţa dumnezeiască e necunoscută, să nu întorci cu viclenie cuvîntul ca şi cînd am zice că e necunoscută chiar în existenţa ei şi deci să conchizi că noi propovăduim neexisitenţa lui Dumnezeu. Şi după puţin zice : «Căci ce socoteşti pe Dumnezeu, de crezi întru totul uneltelor raţionale (adică de socoteşti că, cercetînd cu raţiunea, poţi să închizi într-o cunoştinţă oarecare pe Cel cercetat) : Oare trup ? Dar cum ar fi aceasta Cel infinit, indefinit, fără figură, nepipăit şi nevăzut ?».

Aceasta o spune, ca printr-o astfel de clarificare să se înţeleagă că, recunoscută fiind valabilitatea acestor noţiuni comune, Dumnezeu este infinit, ceea ce înseamnă că nu are margine [257]. Căci marginea e

256. Continuînd să descrie măreţia universului, sfîntul Maxim scoate în relief unirea elementelor lui variate şi contradictorii într-un tot armonic. Unirea aceasta se observă şi în entităţile individuale. Aceste elemente contradictorii îşi unesc capetele lor printr-o relaţie specială. Sfîntul Maxim se opreşte în mod deosebit la o astfel de unire în existenţa umană. In om se uneşte mintea înţelegătoare cu cele înţelese în înţelegerea lui; la fel, actele lui perceptive, cu lucrurile sensibile în simţirea lui. In felul acesta spiritul uman adună tot universul. Antropologia este împletită cu cosmologia în viziunea sfîntului Maxim, şi amîndouă cu teologia.

257. Deşi sfîntul Maxim, urmînd sfîntului Grigorie, afirmă că, în mod natural, nu cunoaştem decît faptul că Dumnezeu există, nu şi ce este El, totuşi, urmînd aceluiaşi sfînt adaugă că în cunoştinţa că Dumnezeu există, este implicată şi cunoştinţa că Dumnezeu este infinit. Căci ciînd se spune Dumnezeu, sau Dumnezeu există, se spu-

proprie oelui ce se diferenţiază prin patru margini : prin centru, linie, suprafaţă şi soliditate, ba încă şi prin trei dimensiuni : lungime, lăţime şi adâncime, care şi ele se diferenţiază prin şase margini, fiecare adică fiind circumscrisă de două, de pildă lungimea prin cea de sus şi cea de jos, lăţimea prin cea de-a dreapta şi cea de-a stînga, adîncimea

prin marginea dinainte şi dindărăt. Şi iarăşi, aceleaşi noţiuni comune prezintă pe Dumnezeu indefinit, adică neprimitor de o dezvoltare ce trece prin stări proprii noi entitatea şi neavînd nici poziţia în spaţiu, nici început sau sfîrşit în timp [258]. Apoi 11 socotesc fără figură, ca unul ce nu e un chip exterior, nu e nici în patru unghiuri, nu stă nici drept, nu e nici povîrnit în jos. în sfîrşit, e nepipăit şi nevăzut, ca unul ce nu cade sub simţuri (căci acestea sînt proprii trupurilor).

Aşa fiind, în urma celor arătate e absurd să se considere că Dumnezeu e trup şi e silit să Se împartă în părţi, din care Se compune iarăşi ca trup. Căci Dumnezeu e cu totul fără părţi, pentru că e cu desăvîr-şire fără, cantitate; şi e cu desăvârşire fără cantitate, pentru că e cu desăvîrşire fără calitate ; şi e cu desăvârşire fără calitate, pentru că e cu totul simplu; şi e cu totul simplu, pentru că e cu totul nesupus distanţelor; şi e cu totul nesupus distanţelor, pentru că e cu totul infinit; şi e cu totul infinit, pentru că e cu totul nemişcat (căci nu se mişcă niciodată Cel ce nu are unde să Se mişte) ; şi e cu totul nemişcat, pentru că e cu desăvîrşire fără de început (căci nu are ceva înainte de El şi mai mare, nici ceva împreună cu El şi egal, nici ceva după El şi care ar putea să fie pe măsura Lui şi să-L încapă); şi e cu totul fără de început, pentru că e cu totul nefăcut; şi e cu totul nefăcut, pentru că e cu desăvârşire unul şi atotsingur ; şi e cu totul unul şi atotsingur, pentru că e cu desăvîrşire în afară de relaţie şi de aceea e cu totul negrăit şi necunoscut şi marginea atotsingură a toată cunoştinţa celor ce se mişcă spre El bine şi în chip demn de Dumnezeu, fiind posibilă o unică cunoaştere adevărată cu privire la El: faptul de a nu fi cunoscut [259].

> **80.** Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor: «Căci dacă ceea ce *nu* e *nu e nicăieri, ceea ce nu e nicăieri poate nici nu există. Iar de e undeva, desigur, odată ce este,* e *sau în univers, sau mai presus de univers*» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 10).

ne că există o fiinţă infinită. Totuşi sfîntul Grigorie şi sfîntul Maxim rămîn şi prin aceasta consecvenţi cu ei înşişi. Căci a şti de infinitatea lui Dumnezeu încă nu înseamnă a cunoaşte pe Dumnezeu în fiinţa Lui, infinitatea fiind ceva din cele ce sînt în jurul fiinţei lui Dumnezeu, nu însăşi fiinţa lui Dumnezeu. Dar chiar infinitatea II arată pe Dumnezeu ca neputînd fi cuprins cu mintea, ca fiind mister mai presus de cuprinderea noastră. E o cunoştinţă în necunoaştere.

258. Sfînltul Maxim, urmînd iarăşi sfîntului Grigorie, face o distincţie între infinitatea lui Dumnezeu şi caracterul Lui indefinit. Dacă infinitatea înseamnă lipsa de margini, indefinitul constă în lipsa de dezvoltare, de stări succesive definite, de poziţia în spaţiu şi de începutul şi sfîrşitul în timp. Indefinitul este deci una cu neschim-babilitatea, nespaţialitatea şi eternitatea. Afirmînd infinitatea apofatică a lui Dumnezeu, sfîntul Maxim, ca şi sfîntul Grigorie, se opunea nu numai lui Eunomie, ci şi lui Origen, care defineau pe Dumnezeu raţionalizîndu-L.

259. Dumnezeu este cunoscut nu numlai că este şi că este infinit, indefinit şi etern, ci şi că e în afară de relaţie, fiind unul şi atotsingur, neatîrnător de ceva, ne-implicînd altceva. Dar chiar prin aceasta e totodată necunoscut, fiind in afară de orice

Pentru care cauză, va zice poate ascultătorul, a folosit ca adaos adverbul «poate», odată ce e evident pentru toţi că după supoziţiile logice e cu totul just să se spună că ceea ce nu e nicăieri nici nu există ? La aceasta vorn răspunde, după puţinătatea cugetării

legătură cu altele prin oare ar putea fi cunoscut. Oricine este în relaţie nu e singur, nici numai uinul, ci se află fără voia lui în legătură cu toate cele ce există şi nu e unul în sens absolut. Dar dacă e în afara oricărei relaţii, nu poate fi cunoscut, căci cunoaşterea celui în relaţie implică cunoaşterea lui împreună cu cele în relaţie. Totuşi se cunoaşte cu privire la El acest fapt: că nu poate fi cunoscut. O spusese aceasta sfîntul Grigorie de Nyssa în *Viaţa Iui Moise* : cu cît urcă mintea în cunoaştere, urcă în a cunoaşte că nu cunoaşte. Cunoaşterea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut e şi ea o cunoaştere. Ea implică o maturizare a spiritului uman. Dar ea implică cunoaşterea că Dumnezeu există şi că e dincolo de orice relaţie. Intr-un fel tainic spiritul îşi dă seama că Dumnezeu există şi că e mai presus de orice relaţie şi de orice cuprindere. Dacă ar fi în relaţie, ar avea ceva deasupra Lui, în afara relaţiei, căci trebuie să fie ceva care e mai presus de toate, care nu depinde de nimic, ci de care depind toate. Toate cele cunoscute trimit la existenţa Lui ascunsă. Însăşi aspiraţia celui ce cunoaşte, care nu încetează după ce le-a cunoscut pe toate, îi dă convingerea existenţei Lui ca a Celui ce e mai presus de puterea noastră. Sfîntul Maxim dezvoltă ideea apofaltismului lui Dumnezeu pentru a combate pe eunomieni.

noastre sărace, că prin astfel de cuvinte a redus la absurd, vrînd să-i reţină de la marea nebunie, pe Eunomie şi pe ucenicii lui, care susţineau că cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi pe Sine. Căci spunînd ei că îl cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi pe Sine, erau siliţi să adauge şi unde trebuie să fie Cel cunoscut, pentru deplina cunoaştere a Lui, şi astfel după ei Dumnezeu nu S-ar deosebi deloc de lucrurile create, fiind circumscris şi El în spaţiu ; şi ce ar fi mai absurd decît aceasta ? Sau, nespunînd unde e, ori trebuiau să spună că nici nu există nicidecum, după o concluzie a premisei lor (şi prin ce ar nega mai mult pe Dumnezeu, decît prin aceasta ? Căci cum şi ce ar fi ceea ce nu are nicidecum existenţă undeva?), ori erau siliţi de mersul consecvent al raţiunii să spună că există, dar nu e nicăieri, deci că este şi subzistă Dumnezeu, dar ce este şi subzistă nu ştim. Dar dacă, după ei, nu se cunoaşte unde e Dumnezeu, cu mult mai mult nu e cunoscut Dumnezeu ce este după fiinţă. De aceea, dacă vor să fie credincioşi, trebuie să mărturisească, desigur, că nu ştiu nici unde e Cel necunoscut. Pentru aceasta socotesc că, gîndindu-se la ucenicii lui Eunomie, învăţătorul a folosit formula negativă în mod îndoielnic, adăugind adverbul «poate» şi lăsîndu-ne să înţelegem că ceea ce nu există nicăieri încă nu înseamnă că nu există nicidecum. Căci noi spunem că Dumnezeu este şi că nu Se află nicăieri, prin aceea că nu are subzistenţă circumscrisă în spaţiu în chip fiinţial, dar este în mod sigur, prin aceea că, spre a fi, nu

are nicidecum nevoie de vreuna din existenţele create, fără de care a fost şi este şi va putea să fie pururea, mai bine-zis este pururea [260]. Căci nu are nevoie de afirmarea lucrurilor Cel ce există şi înainte de a fi lucrurile. Căci, dacă la noi meşterii nu au existenţa subzistentă (ipostatică) prin operele făurite de ei, deşi această subzistenţă e o irealitate circumscrisă şi pieritoare, ba, spunînd mai adevărat, nu au nicicînd propriu-zis existenţa, cum ar spune cineva despre puterea negrăită, necunoscută, de toate la fel de neîncăpută şi mereu aceeaşi, că e dependentă de lucrurile create ?

81. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «*Sau eia imaginaţie de zi sau o vedere nemincinoasă de noapte, sau o întipărire a minţii ce le avea pe cele viitoare ca prezente*» (Din aceeaşi *Cu-vîntare,* cap. 19, P.G. 36, 52).

Fiind curăţit la culme, prin filosofia făptuitoare, de cele ce obişnuiesc să întineze firea oamenilor şi avîndu-şi mintea pătrunsă de Sfîntul Duh cu razele vederilor dumnezeieşti acest fericit părinte, pătimind prin ridicarea adevărată la cunoştinţă cele deopotrivă sfinţilor prooroci, ne-a înşirat în acestea felurile proorociei. Dacă se ştie că e folositor să îndrăznim să ne ocupăm cu aceste lucruri, ce au fost spuse într-un chip atît de măreţ şi de dumnezeiesc şi întrec puterea tuturor celor ce nu sînt aşa ca învăţătorul acesta, trebuie să o facem aceasta prin presupuneri, nu prin afirmări sigure. Deci socotesc că pot spune în chip de presupunere, pe măsura miopiei mele, că a numit «imaginaţie de zi» vederea şi sunetul fără persoană al unor cuvinte auzite de sfinţi şi al unor lucruri apărute lor duhovniceşte, ca prin simţire. Căci nu e îngăduit să spunem, vorbind de cele

260. Sfîntul Maxim admite că se poate pune întrebarea : de ce sfîntul Grigorie socoteşte îndoielnică afirmarea formulată negativ că ceea ce nu e nicăieri nici nu există, cînd e sigur că ceea ce nu e nicăieri de fapt nu există ? La aceasta sfîntul Maxim răspunde : sfîntul Grigorie se îndoieşte de justeţea concluziei scoase din această afirmare formulată negativ, cînd ea e aplicată la Dumnezeu. Dumnezeu poate exista chiar dacă nu e «undeva». Prin această îndoială sfîntul Grigorie aduce la absurd pe eunomieni, care pretindeau că ei cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi. Dacă îl cunosc aşa de bine, să spună cum este fiinţa lui Dumnezeu care nu e nicăieri? Dacă îşi menţin pretenţia lor că ei cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi, ar trebui să admită că El este în spaţiu. Dar aceasta e absurd. Sau ar trebui să admită că nefiind în spaţiu, Dumnezeu nu există. Aceasta ar fi în logica pretenţiei lor că lui Dumnezeu I se pot aplica categoriile de cunoaştere a lucrurilor. Neputînd admite nici aceasta, ei trebuie să admită că Dumnezeu existînd fără să fie undeva, ca lucrurile create, există într-un fel care depăşeşte înţelegerea noastră. In fond, sfîntul Maxim urmînd sfîntului Grigorie expune aici tema nespaţialităţii lui Dumnezeu şi deci neputinţa înţelegerii Lui din acest punct de vedere.

dumnezeieşti, că realitatea minunată trebuie să fie numaidecît de faţă spre a se întipări în imaginaţie, ci că imaginaţia lucrează în chip uimitor şi suprafiresc cînd nu e de faţă vreo persoană şi nu sună prin aer voci sensibile, în aşa fel că cel introdus tainic în cele dumnezeieşti aude şi vede cu adevărat.

Pentru că toată imaginaţia e sau a celor prezente sau a celor trecute. A celor ce n-au fost încă, nu e nicidecum. Căci ea e o relaţie ce mijloceşte între extreme. Şi numesc extreme facultatea imaginaţiei şi lucrul ce apare în imaginaţie, din care, prin mijlocirea actului imaginaţiei, se naşte imaginea, sau chipul ca sfîrşit al lucrării şi al pasivităţii, al lucrării facultăţii imaginaţiei şi al pasivităţii lucrului imaginat, al extremelor ce se unesc între ele prin mijlocirea actului imaginaţiei, care este relaţia lor în jurul imaginii. Căci despre toate cele care sesizează în vreo privinţă pe altele se zice că lucrează, şi despre toate cele care cad sub altele în vreo privinţă, că sînt pasive. Deci cele ce sesizează în chip natural lucrează, iar cele sesizate în chip natural sînt pasive, avînd ca sfîrşit al pasivităţii (pătimirii) şi activităţii unirea între ele la mijloc.

De aceea, socotesc că trebuie să se considere că, în cazul celor dumnezeieşti, lucrul imaginat nu e de faţă, căci altfel nu va mai putea să fie în viitor ceea ce în ipostasul propriu e deja prezent în mod real ,• în acelaşi timp nu se socoteşte că e dumnezeiesc ceea ce nu are nimic mai mult decît înlănţuirea naturală[261]. Iar dacă noi, lucrînd cu imaginaţia noaptea în vis, vedem şi auzim, nefiind adesea nimic care să grăiască sau să fie văzut, cu atît mai mult sfinţii, veghind cu adevărat, vor pătimi aceasta, Dumnezeu lucrînd printr-un har minunat în ei, care veghează, ceea ce noi obişnuim să pătimim în vis prin legea firii. Iar «nemincinoasă vedere a nopţii» socotesc că el numeşte sau cunoaşterea exactă a lucrurilor viitoare, ce se iveşte în suflet în vis, cum s-a întîmplat lui Iosif şi Daniel, sau o arătare oarecare a lucrurilor dumnezeieşti ce cade sub ochii sfinţilor pentru extrema nepătimire provenită din multa curăţie.

în sfîrşit, «întipărire a minţii» socotesc că numeşte el chipurile celor viitoare apărute sfinţilor în minte, într-un mod simplu, ca într-o icoană oarecare, printr-o atingere simplă şi din imediata apropiere a facultăţii intelectuale.

Am îndrăznit să le spun acestea despre cele de mai sus ca simple presupuneri, ca unul ce nu a primit harul experienţei lor, pentru porunca celui ce mi-a dat ordin. Dacă va citi acestea vreunul din cei ce au primit experienţa lor, să nu-mi mustre îndrăzneala, ci mai degrabă să dovedească îngăduinţă, chiar dacă cuvîntul de faţă n-ar avea nici o putere de a dezlega înţelesul celor propuse.

261. Realitatea dumnezeiască nu e ea însăşi de faţă ca un suport al unei vederi sau al unui sunet. Căci dacă ar fi de faţă ea însăşi, nu va mai putea fi şi în viitor la fel, ca suport al altor vederi şi altor sunete, ci s-ar închide în forma prezentă. Pe de altă parte nu se poate admite nici că ea se schimbă ca realităţile naturale, care se manifestă prin alte vederi şi sunete pentru că se schimbă şi evoluează. Ca să rămînă Acelaşi şi totuşi să Se manifeste prin alte vederi şi sunete, Dumnezeu trebuie să aibă o anumită detaşare de vederile şi sunetele ce Ie provoacă. El ne poate arăta de aceea chipurile celor viitoare, căci, ca infinit, dispune şi de ele. Iar un chip apărut în suflet printr-un proces psihic natural nu poate fi dumnezeiesc. 14 — Sfîntul Maxim Mărturisitorul

82. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «Dacă ar fi *fost îngăduit lui Pavel să dezvăluie cele ce i le-a oierit al treilea cer şi înaintarea pînă la acela, sau urcuşul sau luarea la cele de* sus» {Din acelaşi Cuvînt, cap. 20, II Cor., 12, 2, P.G. 36, 52).

Cei ce au studiat cu înțelepciune cuvintele dumnezeieşti spun că unele dintre numiri exprimă concentrat ființa, altele relația (legătura internă față de ceva), altele, harul sau pierzania : ființa, cînd zicem «om», afecțiunea cînd zicem «om bun», sau «sfînt», sau «înțelept», sau dimpotrivă, «om rău», sau «nebun», sau «necunoscut» (căci afecțiunea, arătînd spre ce lucru dintre cele ce-şi sînt opuse înclină fiecare, pe drept cuvînt îl numeşte după deprinderea lăuntrică a voinței lui). în sfîrşit, harul, cînd omul e numit prin cuvinte dumnezeu, anume omul care s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu, ca de pildă în expresia : «Eu am zis, dumnezei sînteți» (In., 10, 34). Aceasta pentru că omul nu are nici după ființă, nici după relație puterea de a fi sau a se numi dumnezeu, ci s-a făcut sau se numeşte aşa după lucrarea lui Dumnezeu, sau după har. Căci harul nu intră în categoria relației (a legăturii naturale), nefiind nici o putere capabilă de el în fire, pentru că altfel nu ar mai fi har, ci arătarea unei lucrări a puterii naturale. Şi ceea ce se petrece n-ar mai fi lucru minunat, dacă îndumnezeirea s-ar înfăptui printr-o putere a firii capabile de ea. îndumnezeirea ar fi atunci pe drept cuvînt fapta firii, nu darul lui Dumnezeu ; şi unul ca acesta ar putea fi prin fire dumnezeu şi s-ar putea numi aşa în sens propriu. Căci puterea naturală a fiecăreia dintre existențe nu stă în nimic altceva decît în mişcarea neabătută a firii ce tinde spre lucrare. Iar dacă îndumnezeirea s-ar cuprinde între granițele firii, ar fi de neînțeles cum îl mai scoate ea pe cel îndumnezeit, din el însuşi [262]. în contrast cu aceasta, pe cei ce au întărit în ei prin înclinare neființa şi s-au făcut prin modurile lor în toate asemenea ei, îi numim pierzanie şi iad şi fii ai pierzaniei [263].

262. Dacă în multe locuri anterioare din această operă sfîntul Maxim lăsa impresia că socoteşte urcuşul sufletului la Dumnezeu ca o lucrare a firii, aci el face o distincție categorică între harul îndumnezeirii şi ceea ce intră în puterea firii. Dar distincția aceasta nu înseamnă că puterea naturală umană nu e capabilă să primească harul şi să colaboreze ou el, ci numai că puterea naturală nu e capabilă prin ea însăşi să îndeplinească îndumnezeirea ca stare superioară firii, sau drumul spre ea. De asemenea nu înseamnă că sufletul nu trăieşte aspirația spre Dumnezeu, ci numai că nu se poate aşeza de la sine în relație cu harul. Harul nu e silit de suflet să intre în relație cu el, dar poate intra benevol în relație cu sufletul. Harul nu intră în categoria relației în sensul că această relație nu rezultă din puterea naturală a sufletului. Dar harul poate întemeia benevol relația cu sufletul şi acesta e capabil de ea şi aspiră la ea. Firea tinde spre Dumnezeu, dar nu poate ajunge la El fără să-i vină harul în întîmpinare.

Socotesc deci că acest sfînt şi mare învăţător, propunîndu-şi să lămurească, prin cele spuse înainte, răpirea sfîntului Apostol, a dat fiecărui lucru în chip cuvenit cuvîntul corespunzător. Astfel «înaintare» presupunem că a numit nepătimirea virtuţii dobîndite prin deprindere, care a scos pe sfîntul Apostol afară din trebuinţa naturală. E nepătimirea prin care n-a voit să aibă nici o afecţiune a voinţei faţă de fire, ca unul ce a ieşit chiar şi din lucrarea naturală a simţurilor, mai bine zis a transformat-o şi pe aceasta în deprindere duhovnicească[264]. «Urcuş» a numit părăsirea tuturor celor sensibile, nemailucrînd şi nemai-fiind lucrate acestea prin simţire; dar şi depăşirea contemplării lor cunoscătoare în duh, potrivit firii [265]. Iar «luarea la cele de sus», sălăş-luirea şi aşezarea în Dumnezeu. Pe aceasta a numit-o învăţătorul în chip potrivit «luarea la cele de sus», arătînd că Apostolul mai mult a pătimit înălţarea, decît a lucrat-o. Căci «luarea la cele de sus» e o pătimire a celui ce e «luat la cele de sus» şi lucrare a Celui ce îl ia la cele de sus [266].

Deci Apostolul a depăşit numirile peste care era stăpîn după fire şi relaţie, ridicîndu-se peste firea, virtutea şi cunoaşterea omenească. Dar s-a împărtăşit după har de numirea

263. Sfîntul Maxim foloseşte expresia paradoxală : au în ei subzistentă nefiinţa. Nefiinţa (*xb* fnj ov) pare a nu avea subzistenţă. Dar are totul pentru că se grefează pe un suport evident, pentru că e trăită intens de ceea ce a rămas ca fiinţă, ca chin. Suportul existent împrumută, aşa-zicînd, o substanţă nefiinţei, întrucît în acest caz îşi trăieşte existenţa diminuată, ştirbită, necorespunzător cu tot ce e chemată să fie şi să actualizeze. în sensul acesta, suportul respectiv continuă să persiste, dar după modurile în care actualizează sau, mai bine-zis, nu actualizează sau actualizează strîmb raţiunea sau conţinutul virtual al fiinţei sale, şi-a imprimat în sine nefiinţa şi a devenit o fiinţă care suferă.

264. In acest capitol sfîntul Maxim înfăţişează treptele urcuşului spiritual spre Dumnezeu. Prima treaptă e cea a purificării de patimi. Prin fiecare virtute se înlătură patima opusă. Prin toate virtuţile se înlătură toate patimile şi se dobîndeşte nepătimirea. Aceasta arlată că nepătimirea nu e o stare negativă, sau neutră, ci deschiderea cea mai activă a sufletului faţă de Dumnezeu şi de ceilalţi, dat fiind că iubirea e virtutea culminantă, în care sînt concentrate toate virtuţile dobîndite pe treptele anterioare (*Capete despre iubire*, I, 3). Prin «firea» faţă de care voinţa nu mai are nici o afecţiune sau relaţie involuntară, înţelege sfîntul Maxim nu întreaga fiinţă a omului, care are la el un sens bun, ci înclinaţiile trupeşti. Nepătimirea e pe de o parte iubire dezinteresată faţă de Dumnezeu şi de toţi oamenii, pe de alta, eliberare de pornirile inferioare. Nici una din acestea nu poate fi fără alta. Cel ce a ajuns aici a părăsit chiar lucrarea naturală a simţurilor, adică cea săvîrşită în scopul pornirilor exclusiv trupeşti. Mai bine-zis, a transformat-o într-o deprindere duhovnicească, folosind-o în scopul cunoaşterii înţelepciunii lui Dumnezeu manifestate în lume, sau în scopul faptelor de iubire faţă de semeni.

265. Prin treapta a doua a desăvîrşirii duhovniceşti, numită de sfîntul Grigorie «urcuş», sfîntul Maxim înţelege chiar părăsirea tuturor celor sensibile, nemailăsîn-du-le să lucreze contra subiectului uman prin simţire, sau să fie lucrate de el prin simţire, tTăgînd din ele concluzii de plăcere şi de durere, sau dezvoltîndu-le prin imaginaţie. Pe această treaptă e depăşită chiar contemplarea naturală a celor sensibile, adică pătrunderea la raţiunile lor dumnezeieşti. Căci acesta este înţelesul contemplaţiei naturale la sfîntul Maxim : împlinirea aspiraţiei naturale celei bune de a cunoaşte sensurile curate ale lucrurilor, care îşi au originea în Dumnezeu.

ce-i venea de la numele dumnezeiesc, de care era infinit departe, devenind şi numindu-se prin înălţare dumnezeu, în loc de orice alt nume care i se cuvenea prin fire şi relaţie [267].

82 **a.** Sau iarăşi: «înaintarea» este totala negare a firii prin virtute [268] ; «urcuş», depăşirea celor în care este firea, adică a spaţiului şi a timpului, în care îşi au lucrurile substanţa[269] ; iar «luarea la cele de sus», restabilirea după har a tuturor în Cel din care, prin care şi spre care sînt toate, ca în ţinta lor finală.

Sau ca să spunem altfel, «înaintarea» e călăuzirea ucenicilor în virtute de către Apostol, ca învățător, prin filosofia făptuitoare, căci învățătorul trebuie să meargă în toate înaintea ucenicilor, în îndeplinirea datoriilor; «urcuşul», îmbrățişarea cu ştiință [270] a rațiunilor din lucruri prin contemplarea naturală; iar «luarea la cele de sus», introducerea negrăită şi plină de binecredincioşie în înțelepciunea adevărată şi teologică [271].

Iar «al treilea cer», presupun că înseamnă granițele care circumscriu filosofia făptuitoare şi contemplația naturală şi rațiunile cele mai înalte ale tainicei introduceri în cunoaşterea lui Dumnezeu ; adică marginile acestora. Căci există o măsură a cuprinderii virtuții şi firii şi a cunoaşterii de Dumnezeu (teologiei) ce rezultă din amîndouă, măsură potrivită de Dumnezeu fiecăreia dintre existențe proporțional cu firea ei. La aceste granițe

266. A treia şi ultima treaptă a urcuşului duhovnicesc, după sfîntul Maxim, este sălăşluirea în Dumnezeu, care urmează după părăsirea patimilor şi a legăturii cu lucrurile sensibile şl în care nu mai e activ subiectul uman, ci numai Dumnezeu. Acesta e «al treilea cer».

267. Dacă numirile date persoanelor exprimă natura sau relația lor, cel ce s-a ridicat peste natură şi peste virtutea şi cunoştința umană în care se manifestă relația a depăşit şi numirile care le exprimă (om, drept, deştept) şi s-a împărtăşit după har de numele dumnezeieşti (Dumnezeu, dumnezeire).

268. E vorba de o negare a firii, înțeleasă ca solicitare exagerată a satisfacerii trebuințelor trupeşti. Prin virtuți omul se depăşeşte pe sine, căutînd să placă lui Dumnezeu şi să se unească cu El, dar şi aproapelui.

269. Treapta a doua pare să fie înfățişată aci puțin deosebit de felul cum era înfățişată mai sus. Aci, depăşirea contemplării naturale a rațiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor e considerată ca depăşirea spațiului şi timpului în care lucrurile îşi au existența lor. Cel din treapta aceasta trăieşte în eternitate, sau în Dumnezeu, şi s-a unit cu El, ieşind din spațiul în oare îşi au lucrurile substanța.

270. Treapta a doua are un caracter apropiat ştiinței, căci în ea se pătrund amănunțit sensurile lucrurilor.

271. Treapta a treia e pătrunsă de binecredincioşie, căci reprezintă concentrarea privirii omului spre Dumnezeu, în Care cunoaşte înțelepciunea atotcuprinzătoare mai presus de ştiința rațiunilor distincte.

a ajuns Apostolul trecînd, pe cît s-a putut, peste rațiunile celor spuse. Căci dacă cerul e circumscrierea celor închise înăuntru ca natură şi granița tuturor celor ce cad sub simțuri, e vădit că într-un sens mai înalt (anagogic) orice sfîrşit care circumscrie rațiunile vreunei virtuți sau rațiuni, ca hotar al celor țărmurite şi margine a celor circumscrise, se va numi în chip figurat cer[272].

82 b. Sau iarăşi, Scriptura numeşte poate «al treilea cer» cele trei trepte ale sfinţilor îngeri aşezate la rînd deasupra noastră. Pe acestea le-a ajuns poate sfîntul Pavel, introducîndu-se prin negaţiunile cunoştinţelor sale în afirmaţiunile cunoştinţelor acelora şi prin lepădarea de deprinderile sale, în sens de depăşire, în deprinderile acelora. Căci toată firea celor raţionale îşi însuşeşte după treapta şi puterea ei şi imită deprinderile şi afirmaţiunile cunoscătoare ale fiinţei şi treptei de deasupra ei prin negaţiunile privative care înlătură pe ale sale; şi afirmarea prin cunoaştere a celor superioare este negarea celor inferioare ; şi iarăşi, negarea prin cunoaştere a celor inferioare este afirmarea celor superioare. Aşa înaintează prin negaţii în sens de depăşire pînă la firea şi treapta cea mai de sus a tuturor pe care o primeşte, după toate treptele şi puterile, negaţiunea cunoscătoare ajunsă nemijlocit în jurul lui Dumnezeu, care nu poate fi afirmată de nici una dintre existenţe, nemaiexistînd vreo graniţă sau margine care să circumscrie această negaţie [273].

Căci precum cele inteligibile sînt negaţia celor sensibile după fire, la fel în fiinţele şi puterile ce umplu lumea de sus, depăşirile celor dintîi în cunoaşterea lui Dumnezeu sînt negaţii pentru cele de după ele, din pricina inferiorităţii acestora. Fiindcă, precum cele pe

272. Fiecare dintre cele trei ceruri reprezintă frontiera de sus a unei trepte a vieţii duhovniceşti, pentru că reprezintă o frontieră a unei ordini a existenţei. Cerul dintîi reprezintă frontiera de sus a treptei făptuirii, prin care se dobîndesc virtuţile şi se înfăptuieşte purificarea de patimi; cerul al doilea reprezintă frontiera de sus a cunoaşterii raţiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor ; cerul al treilea reprezintă frontiera de sus a cunoaşterii de Dumnezeu, rezultată din cele două trepte inferioare. Căci o contemplare unitară va vedea toate raţiunile concentrate în Dumnezeu. Prin aceste «ceruri» se arată că fiecare din cele trei trepte are o limită de sus, pentru că Dumnezeu a pus o măsură fiecărei trepte, întrucît a pus o măsură sau un hotar fiecărei ordini de existenţă. Omul duhovnicesc trebuie propriu-zis să depăşească şi contemplarea lui Dumnezeu ca raţiune unică a tuturor, pentru a se ridica la unirea cu El, dincolo de orice contemplare. Dar deşi distincte, aceste trei ordini şi trepte nu sînt separate. De la una se face trecerea la alta şi aceste etape se înscriu în desăvîrşirea aceluiaşi om duhovnicesc. Totuşi omul nu se confundă cu Dumnezeu, Care e mai presus de ceruri.

273. Sfîntul Maxim vede chiar o trecere, de la treptele omeneşti ale urcuşului duhovnicesc, la treptele îngereşti. Este o interpretare nouă pe care o dă ierarhiei îngereşti şi, implicit, a celei bisericeşti. El combină teologia apofatică cu urcuşul spiritual şi cu interpretarea ierarhiilor ca trepte ale unui asemenea urcuş. Orice urcuş ia o nouă treaptă este negarea unor cunoştinţe şi deprinderi virtuoase atinse şi primirea cunoştinţelor şi deprinderilor unei trepte superioare. Dar, ajuns nemijlocit la Dumnezeu, omul duhovnicesc experiază o negare a tuturor cunoştinţelor şi deprinderilor, care nu mai poate trece la primirea unei cunoaşteri şi deprinderi superioare, căci acolo nu mai e vreo ordine superioară de existenţe sau de făpturi, a căror cunoaştere şi deprindere să depăşească circumscriind sau menţinînd în sine cunoştinţele şi deprinderile inferioare. Precum se vede, sfîntul Maxim consideră negarea cunoştinţelor şi deprinderilor inferioare nu ca simplă anulare a lor, ci ca absorbire a lor în negaţiu-

care noi nu le putem înţelege sînt inteligibile sfinţilor îngeri de deasupra noastră, la fel cele neînţelese sfinţilor îngeri sînt inteligibile sfinţilor îngeri de deasupra lor. Şi aşa mai departe : raţiunea, urcînd şi înălţîndu-se din putere în putere şi străbătînd toate treptele şi puterile, sfîrşeşte în Negrăitul şi Neinteligibilul şi cu desăvîrşire Necunoştibilul.

Dacă deci, după Dionisie Areopagitul, negaţiunile sînt adevărate în cele dumnezeieşti *(De theologia mysiica,* cap. I), iar afirmaţiunile, neadecvate ascunzimii negrăite, pe drept cuvînt dumnezeiescul Apostol, negînd interesul pentru toate cunoştinţele sale [274] şi ridicîndu-se deasupra relaţiei cu existenţele, nu mai era, cu drept cuvînt, cum a spus, nici în trup, nemaiavînd simţirea (percepţia prin simţuri) activă, nici

afară de trup, avînd înţelegerea oprită în vremea răpirii întîmplate cu el. Primind în chip negrăit şi necunoscut, printr-o iniţiere supralumeas-că, oarecare cunoştinţe şi cinstindu-le pe acestea cu tăcerea, le-a păzit cu totul necomunicate, neexistînd nici minte în stare să le înţeleagă, nici limbă în stare să le grăiască, nici auz în stare să le primească.

Iar fapta desăvîrşită a virtuţii, din vremea «înaintării» amintite, este, cum zic cei experimentaţi, opera credinţei drepte şi a fricii nemin-cinoase de Dumnezeu, precum contemplaţia naturală, fără greşeală în vremea «urcuşului», e opera nădejdii sigure şi a înţelegerii neştirbite ; în sfîrşit, îndumnezeirea prin «înălţarea» (prin luarea la cele de sus) e rodul iubirii desăvîrşite şi a minţii cu totul imobilizate, de bunăvoie, în sens de depăşire, faţă de lucruri [275]. Şi iarăşi: lucrul filosofiei făptuiloare spun că stă în a face mintea pătimaşă curată de orice închipuire ; al contemplaţiei naturale, a o umple de toată

nile superioare. Nimic nu se pierde din ceea ce s-a dobîndit pe treptele urcuşului spiritual. Dacă e aşa, în negaţia supremă din vecinătatea imediată a lui Dumnezeu sînt implicate toate cunoştinţele şi deprinderile virtuoase inferioare, fără ca această afirmare să rezulte dintr-o depăşire a acestei negaţii prin primirea unei cunoaşteri şi deprinderi care să poată fi iarăşi depăşită în altă negaţie. Acolo nu mai e o sete nesatisfăcută de cunoaştere, ca în origenism, căci ea s-a depăşit în infinitatea apofatică a lui Dumnezeu.

274. Odată ce omul duhovnicesc a devenit capabil să depăşească o anumită treaptă, depăşirea cunoştinţelor din ea i se impune cu necesitate, căci ele nu mai au sens în ele înseşi, sau sensul lor a devenit nesatisfăcător. Ele trebuie depăşite ca cunoştinţe în ele însele şi integrate într-o cunoştinţă superioară.

275. Sfîntul Maxim atribuie rolul principal în fiecare din cele trei trepte ale urcuşului, uneia din cele trei virtuţi teologice. Credinţa însufleţeşte efortul purificării prin deprinderea virtuţilor, nădejdea cunoaşterii lui Dumnezeu susţine contemplarea sau înţelegerea raţiunilor lucrurilor, iar iubirea are rolul principal în stadiul final al unirii cu Dumnezeu sau al îndumnezeirii, fapt care imobilizează interesul faţă de obiecte, avînd izvoarele lor în Dumnezeu.

cunoştinţa adevărată a lucrurilor, pentru care are nevoie de ştiinţa cauzei pentru care acestea există ,• iar al tainicei iniţieri teologice stă în a o face asemfnea şi egală cu Dumnezeu, pe cît e cu putinţă, prin har, cu ajutorul deprinderii, ca prin depăşire să nu mai cugete câtuşi de puţin la nimic din cele de după Dumnezeu [276].

83. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Nici însăşi lumea de jos nu ar* ***ii*** *putut-o cuprinde, a declarat Ioan, înaintemergăto-rul Cuvîntului, marele glas al Adevărului»* (Din Cuvântarea a *Il-a teol,* cap. 23, P.G. 36, 53).

E timpul potrivit ca să spun şi eu către acest sfînt şi mare dascăl al adevărului, privind la mărimea înţelepciunii date lui de Dumnezeu, ceea ce David, cel mai însemnat dintre prooroci şi împăraţi, a spus plin de entuziasm către Dumnezeu, uimit de infinitatea măreţiei Lui în toate : «Minunată s-a făcut ştiinţa Ta de către mine, întăritu-s-a, nu voi putea ajunge la dânsa» (Ps. 138, 6). Şi drept a grăit, deoarece nu cuprindea decît cu uimirea puterea nemărginită, neavînd unde să-şi reazime pasul nesigur şi prea-mişcător al sufletului în jurul celor neapropiate. Mi-ajunge şi mie, cum am spus, să dobîndesc sfinţenia din admiraţia înţelegerii înţeleptului dascăl şi să nu iscodesc prea mult, cum şi din ce pricină, împotriva istoriei, dascălul a schimbat între ele numirile ce le-a dat în chip tainic glasul dumnezeiesc sfinţilor, numind aici «îna-intemergător» pe Ioan, «fiul tunetului». Dar buna ascultare are şi ea multă plată, şi porunca cere să ascultăm cu tărie de cei mai mari. Pe lîngă aceea, ştiind că între lucrurile bune e şi acela să cunoaştem şi să

cercetăm cu zăbavă Scripturile şi să cugetăm la legea dumnezeiască ziua şi noaptea, temîndu-mă de primejdia lenei şi a neascultării, voi spune despre aceasta, după putinţă, ceea ce presupun, încrezîndu-mă în rugăciunile voastre, ale celor ce mi-aţi poruncit.

Socotesc deci că ceea ce spune contrar istoriei acest dascăl de-Dumnezeu-purtător, punînd în locul înaintemergătorului lui Hristos pe fiul tunetului, nu poate li altfel înţeles decît printr-o tîlcuire duhovnicească. Numai aceasta împacă cele ce par după istorie că se opun întreolaltă, arătînd că adevărul din toate e, în chip netrupesc, simplu după fire,

276. Efortul principal al lucrării de purificare din prima treaptă se îndreaptă spre oprirea închipuirilor minţii pătimaşe. închipuirea măreşte atracţia lucrurilor şi a plăcerilor eventuale de pe urma lor. Efortul celei rie a doua trepte, sau contemplarea raţiunilor lucrurilor, este să umple mintea de cunoaşterea cauzei ultime a lucrurilor, care este Dumnezeu. Iar efortul celei de a treia trepte e depăşirea oricărei alte preocupări afară de Dumnezeu. Aceasta e o adevărată rugăciune neîntreruptă. Preocupîn-du-se numai de Dumnezeu, mintea se umple de harul dumnezeiesc şi aceasta o face asemenea Lui şi egală Lui, nemafiind decît El în ea.

necomplicîndu-se cu cuvintele sau cu corpurile. Drept aceea — precum marele Ioan Botezătorul s-a numit «înaintemergător» faţă de Cel cu adevărat aşteptat, şi «glas», faţă de Cuvînt, premergînd Acestuia prin înainte-vestire, şi «candelă», faţă de soare, ca lumina artificială, făcută şi vremelnică, faţă de lumina naturală, fiinţială, neartificială, veşnică şi nestinsă, ba socotesc că şi ca pocăinţa ce vesteşte dreptatea ce există dinainte de ea după fire, dar venită în urma ei după iconomie — aşa socotesc că şi aici acest dumnezeiesc învăţător numind, contrar istoriei, pe marele apostol Ioan «înaintemergător», a voit să dea să se înţeleagă că şi Ioan, marele Evanghelist, este în Evanghelia lui, înaintemergător al Cuvîntului mai tainic şi mai bine vestit de el, Cuvînt care nu poate fi zugrăvit în litere şi redat prin glasul limbii de carne. Căci alcătuirea scrisă a Sfintei Evanghelii e o îndrumare elementară spre cunoştinţa ce se iveşte treptat în cei ce s-au înălţat prin ea şi au şters din ei în chip duhovnicesc grosimea cugetului trupesc, sau spre cea care se va ivi pe urmă după sfîrşitul celor ce se mişcă. Fiindcă — precum legea are o îndrumare elementară spre cunoştinţa apărută odinioară prin ea, a celor ce erau povăţuiţi prin ea spre Hristos, Cuvîntul în trup, şi adunaţi spre Evanghelia primei Lui veniri, — aşa Sfînta Evanghelie este o îndrumare elementară a celor povăţuiţi spre Cuvîntul în Duh şi adunaţi spre lumea viitoare a celei de a doua veniri a Lui. Căci Acelaşi este trup şi Duh, făcîndu-Se aceasta sau aceea după măsura cunoştinţei fiecăruia. Pentru că fiecare cuvînt e supus silabelor şi literelor [277].

Ba îndrăznesc să spun că şi fiecare gînd, întrucît se poate întipări în minte, e o îndrumare elementară ce vesteşte cele mai presus de el [278]. De aceea Evangheliile sînt patru la număr, fiindcă pot fi înţelese de cei ce sînt încă sub simţuri şi supuşi corupţiei.

277. Sfîntul Maxim vede atît în Scriptura Vechiului cît şi a Noului Testament trei nivele : îndrumarea elementară prin cuvinte, cunoştinţa conţinutului duhovnicesc prin trăire şi zarea (orizontul) conţinutului viitor. Ele corespund celor trei trepte ale urcuşului duhovnicesc. Prin Scriptură se comunică aşadar un dar duhovnicesc prezent şi făgăduinţa unui dar viitor. Conţinutul viitor ce se zăreşte în Scriptura Vechiului Testament şi-i adună pe cei ce o primesc în aşteptarea lui e prima venire a lui Hristos. Conţinutul viitor ce se zăreşte în Scriptura Noului Testament şi-i adună pe cei ce cred în El, în vederea Lui, este lumea viitoare a celei de a doua veniri a lui Hristos. Vechiul Testament se deschide spre Hristos şi se împlineşte în El. Noul Testament se deschide spre eshatologie şi se împlineşte în ea. Scriptura are în ea un dinamism. Ea e pedagog spre conţinutul duhovnicesc superior şi spre un alt conţinut duhovnicesc viitor. Fiind alcătuită din două părţi, din care litera e trupul, iar conţinutul, duhul, ea se face fiecăruia trup sau duh, după măsura fiecăruia. Ea ajută pe cititori la ridicarea treptată peste cugetul trupesc, la cunoaşterea în Duh a raţiunilor lumii şi apoi, spre unirea viitoare cu Dumnezeu.

278. Dar chiar fiecare gînd e o îndrumare elementară, căci nu e menit să ţină pe om la el, ci să-i anunţe ordinea superioară şi viitoare. Fiecare înţelegere deschide o zare nouă, cheamă la o înţelegere mai înaltă şi aşa, în infinit.

Căci patru sînt şi elementele lumii acesteia şi patru iarăşi virtuţile din care se alcătuieşte lumea duhovnicească, pentru ca cuvîntul adevărului să circumscrie lumea inteligibilă aflătoare deocamdată în noi, şi cea sensibilă în care sîntern, şi să le adune laolaltă, unindu-le în chip neamestecat şi iarăşi distingîndu-le între ele, în chip nedespărţit, prin asemănările elementelor ce le alcătuiesc [279]. Fiindcă ceea ce este eterul, cum se spune, adică elementul focos în lumea sensibilă, aceea este în lumea cugetării chibzuinţă, ca deprindere ce luminează şi vădeşte raţiunile duhovniceşti din fiecare dintre existenţe, arătînd fără greşeală prin ele cauza în toate şi atrăgînd dorinţa sufletului spre Dumnezeu. Şi ceea ce este în lumea sensibilă aerul, aceea este în lumea cugetării bărbăţia, ca deprindere de a se mişca şi de a susţine şi activa viaţa naturală cea după duh şi de a strămuta mişcarea neîncetată din suflet în jurul lui Dumnezeu. Şi ceea ce ce este apa, în lumea sensibilă, aceea este în lumea cugetării cumpătarea, deprinderea care produce rodnicia vieţii în duh şi naşte bucuria izvorîtoare a iubirii de Dumnezeu, ce susţine dorinţa după El. Şi ceea ce este pămîntul în lumea sensibilă, aceea este în lumea cugetării dreptatea, deprinderea care naşte după formă toate raţiunile din existenţe şi distribuie fiecăreia, în mod egal, împărtăşirea vieţii în duh şi constituie fundamentul neclintit al păşirii noastre în bine prin voinţă.

Astfel, Evanghelia după Matei uneşte în chip tainic înţelesul pământului şi al dreptăţii, făcîndu-şi cuvîntul mai natural; cea după Marcu, pe al apei şi al cumpătării, începând de la botezul lui Ioan şi de la predica pocăinţei, prin care se naşte cumpătarea ,• cea de la Luca, al aerului şi al bunătăţii, ca mai largă şi îndesată cu mai multe istorisiri ; cea după Ioan, al eterului şi al chibzuinţei, fiind cea mai înaltă din toate şi înfăţişînd tainic credinţa şi cunoştinţa simplă despre Dumnezeu [280].

Pe lîngă aceasta se mai spune că pătrimea Sfintelor Evanghelii este simbolul credinţei şi al filosofiei făptuitoare, naturale şi teologice. Simbol al credinţei este cea după

279. Dar Evangheliile nu cuprind în litera lor numai cunoştinţa unei ordini superioare, ci unesc în ele şi lumea sensibilă în care ne aflăm noi şi lumea duhovnicească a virtuţilor care se dezvoltă în noi, cu voia noastră, fără să le amestece. De altfel chiar aceste două lumi sînt unite între ele prin asemănările dintre elementele lor. Cuvîntul adevărului comunicat prin Evanghelie cuprinde astfel în el totul: cosmosul sensibil, ordinea duhovnicească din noi şi lumea inteligibilă mai presus de noi. Natura sensibilă nu e despărţită de Evanghelie. Ea e unită neamestecat şi deosebită nedespărţit de ordinea duhovnicească. Virtuţile au în ele unit trupul şi duhul. Trupul e chemat la transfigurare prin duh, nu e destinat suprimării, ca în origenism.

280. Legătura dintre fiecare virtute cardinală, promovată de fiecare Evanghelie, şi unul din cele patru elemente ale naturii pune în relief sensul tainic al importanţei cosmice a Evangheliilor, ca expresie şi normă a întregii realităţi. Dar sfîntul Maxim vede în ordinea Evangheliilor şi o scară a vieţii duhovniceşti. în propoziţiile de mai înainte a văzut în Evanghelia lui Matei pămîntul şi dreptatea ca

Matei, ca cea care înfăţişează pe necredincioşii magi închinîndu-se cu daruri; al filisofiei făptuitoare este cea după Marcu, ca cea care îşi începe învăţătura de la pocăinţă, prin care devine orice făptură virtuoasă ,• al celei naturale, cea după Luca, avînd tîlcuirea cuvîntului mai largă şi istoria învăţăturii adecvată modurilor (virtuţii) ; al celei teologice, cea după Ioan, ca una ce a început în ea şi sfîrşeşte în ea [261].

83 a. Şi iarăşi, precum lumea sensibilă este, prin fire, îndrumătoare elementară a celor cinci simţuri, căzînd sub ele şi călăuzind spre înţelegerea ei, aşa şi lumea cea cugetată a virtuţilor căzînd sub puterile sufletului le îndrumează pe acestea spre Duh, conducîndu-le spre unitate prin faptul că le face să se mişte numai în jurul Aceluia, şi să se sprijine pe perceperile Lui. Dar chiar simţurile trupului, după raţiunea mai dumnezeiască adecvată lor, spun undi că sînt îndrumătoarele elementare ale puterilor sufletului, adaptîndu-le treptat spre făptuirea (virtuţilor), prin perceperile raţiunilor din lucruri, prin care ca prin nişte litere, cei ce privesc întins spre adevăr citesc pe Dumnezeu-Cuvîntul[282].

De aceea unii au şi numit simţurile icoane ale puterilor sufleteşti. Căci fiecare simţire

temeiuri ale vieţii naturale; în cea de la Marcu, apa botezului şi înfrînarea, ca începuturi ale vieţii în Hristos; în cea de la Luca, aerul şi bărbăţia, ca ridicare de la pămînt şi ca stăruinţă în viaţa în Hristos; în cea a lui Ioan, eterul şi înţelepciunea, ca vîrfuri tainice ale vieţii în Hristos. Raţiunile virtuţilor sînt într-o legătură cu raţiunile elementelor. Ambele menţin echilibrul creaţiei.

281. Aci sfîntul Maxim înfăţişează şi mai precis Evangheliile ca simboluri ale treptelor vieţii duhovniceşti. Această viaţă, avînd aa temelie trecerea de la necredinţă la credinţa reprezentată prin Evanghelia lui Matei, se clădeşte prin făptuirea virtuţilor, reprezentată de Evanghelia Iui Marcu; continuă prin contemplarea naturală sau a raţiunilor dumnezeieşti sădite în natura întregului univers, reprezentată de Evanghelia lui Luca, şi sfîrşeşte în contemplarea lui Dumnezeu, reprezentată de Evanghelia lui Ioan. E de observat că viaţa duhovnicească nu poate progresa, dacă nu se lărgeşte pe treapta a treia în contemplarea raţiunilor dumnezeieşti ale întregului univers, iar contemplarea aceasta nu poate fi curată şi limpede, dacă omul nu s-a purificat mai întîi de patimi, dobîndind virtuţile. De aceea, în contemplarea curată a raţiunilor el activează şi mai mult virtuţile. Universul material nu este o temniţă a sufletului, ci un potenţial transparent a] Duhului.

282. Ideea că tot ce cade sub cunoaşterea imediată este călăuzitor elementar spre un nivel mai înalt o vede sfîntul Maxim ilustrată şi de cosmosul sensibil şi de cel gîndit al virtuţilor. Lumea simţurilor conduce de la percepere, la înţelegerea ei; cea gîndită, a virtuţilor, de la practicarea lor, la concentrarea lor în duh, făcînd pe tot omul duhovnicesc şi condus de intuiţiile duhului. Dar între aceste două lumi, cum şi între ele şi Dumnezeu, sufletul pornit pe calea înduhovnicirii realizează o legătură, sau actualizează legătura lor adevărată. Iar aceasta o face prin însăşi înălţarea lui pe cele trei trepte ale vieţii duhovniceşti. Înălţarea omului în Dumnezeu coincide cu înălţarea şi adunarea lumii sensibile şi inteligibile în el şi, prin el, în Dumnezeu. înduhovnicindu-se, lumea sensibilă devine omului un transparent al celor inteligibile. Iar simţurile, cînd îşi împlinesc rostul lor propriu, îndrumează puterile sufletului spre făptuirea virtuţilor, întrucît le prilejuiesc perceperea raţiunilor lucrurilor, care sînt la rîndul lor ca nişte litere prin care sufletul citeşte, pe a treia treaptă, pe Dumnezeu Cuvîntul, Raţiunea tuturor raţiunilor.

cu organul ei, adică cu simţul, e rezervată, după fire, în mod principal, potrivit unei raţiuni mai tainice, unei puteri a sufletului. Aşa, spun că simţirea văzului slujeşte puterii înţelegătoare, adică minţii; cea a auzului, puterii cuvântătoare (raţionale); cea o mirosului, puterii irascibile ; cea a gustului, puterii poftitoare; cea a pipăitului, puterii vitale. Şi simplu, ca să spun mai clar, vederea sau ochiul e icoana minţii, auzul sau urechea, a

283. Sfîntul Maxim trece la ilustrarea amănunţită a unităţii sufletului şi a trupului şi a omului întreg cu universul, unitate manifestată în lucrarea şi în drumul de înălţare a omului spre Dumnezeu. El vede o legătură interioară între lucrarea fiecărui simţ şi o putere a sufletului. Prin lucrarea fiecărui simţ se manifestă o putere a sufletului, şi lucrarea fiecărui simţ serveşte acea putere a sufletului. Prin aceste lucrări ale simţurilor puterile sufletului culeg raţiunile lucrurilor sensibile, iar prin aceste raţiuni sufletul cunoaşte pe Dumnezeu. Astfel, sufletul alcătuieşte în sine o lume gîndită. Dar această lume e şi o lume a virtuţilor, căci din împletirea unei anumite puteri a sufletului cu lucrarea unui simţ, se naşte în el nu numai un aspect al cunoaşterii, ci şi o virtute. Aceasta în cazul cînd sufletul străbate de fapt prin simţuri la raţiunile lucrurilor şi, prin acestea, la Dumnezeu. Virtuţile sînt astfel un produs al activării depline a puterilor sufletului. Ele sînt expresia unei astfel de activări, deci sînt şi expresia unei cunoaşteri adevărate a realităţii.

Toate părţile creaţiunii sînt legate într-o ierarhie simbolică, în care cele mai de jos oglindesc pe cele mai de sus ; iar acestea pătrund în cele mai de jos şi le transfigurează. Această ierarhie este şi în om. Şi prin ea omul unifică toate în sine în mod desăvîrşit cînd el se înalţă în Dumnezeu.

cuvîntului (raţiunii) ; mirosul sau nasul e icoana iuţimii; gustul, a poftei; pipăitul, a vieţii. Sufletul e purtat şi condus de acestea, prin puterile sale, după legea lui Dumnezeu, Care toate le-a făcut înţelept, în chip variat, îndreptate spre cele sensibile ; şi dacă se foloseşte bine de simţuri prin puterile sale, culegînd raţiunile de tot felul ale lucrurilor, şi mută în sine tot ce se vede, în care Se ascunde Dumnezeu, pe Care îl propovăduieşte în tăcere, creează şi el prin liberă alegere în cugetare o lume prea frumoasă şi duhovnicească. în scopul acesta uneşte între ele cele patru virtuţi generale, ca pe nişte elemente spre închegarea lumii ce se alcătuieşte din ele în chip inteligibil prin Duh. Iar fiecare virtute se naşte prin împletirea unei puteri a sufletului cu simţurile. Astfel, prudenţa (chibzuinţă), din lucrarea cunoscătoare şi pricepută a puterii înţelegătoare şi raţionale, este în împletire cu simţirea văzului şi a auzului, aplicată la cele sensibile proprii acestora ; bărbăţia, din împletirea iuţimii cu mirosul sau cu nasul, în care sălăşluieşte, cum spun unii, duhul irascibil şi aplicarea lucrării ce rezultă din această îmbinare în mod egal (fără aprinderi şi potoliri) la domeniul sensibil corespunzător; cumpătarea, din întrebuinţarea moderată a puterii poftitoare unite cu simţirea gustului, în aplicarea la domeniul sensibil propriu ; dreptatea, din distribuirea ordonată şi armonioasă a puterii vitale în acţiune, prin simţul pipăitului în toate şi în jurul tuturor celor sensibile[283].

Iar din aceste patru virtuţi generale învaţă să realizeze prin sinteză două şi mai generale : înţelepciunea şi blîndeţea ; înţelepciunea, ca margine ultimă a celor ce pot fi cunoscute, iar blîndeţea, a celor ce trebuie făcute. De pildă, din chibzuială şi dreptate realizează înţelepciunea, care e cauza susţinătoare a cunoştinţei; sau din chibzuială şi ştiinţa dreptăţii; de aceea ea e, precum am spus, capătul celor ce pot fi cunoscute. Iar din bărbăţie şi înfrînare, blîndeţea, care nu e altceva decît desăvîrşita nemişcare a iuţimii şi poftei spre cele contrare firii. Pe aceasta unii au numit-o nepătimire şi de aceea ea e ţinta finală a făptuirii.

Iar acestea le concentrează iarăşi în virtutea cea mai generală din toate, adică în iubire, care comunică din sine cele ce sînt din sine, le oferă pe cele ce sînt prin sine şi le unifică pe cele ce au început, s-au mişcat şi sfîrşesc în ea, şi e în toate îndumnezeitoare prin excelenţă[284].

Deci mişcîndu-se sufletul astfel cu înţelepciune şi lucrînd conform raţiunii dumnezeieşti desăvîrşite, prin care este şi s-a făcut, cele sensibile le percepe cu folos prin simţuri, însuşindu-şi duhovniceşte raţiunile din ele, iar cele sensibile înseşi, raţionate (XoftoSsîoa?) de mai înainte prin abundenţa raţiunii, le foloseşte ca pe nişte vehicole raţionale ale puterilor sale; puterile, la rîndul lor, le împreună cu virtuţile, şi pe sine însuşi, prin virtuţi, cu raţiunile mai dumnezeieşti din ele. Iar raţiunile mai dumnezeieşti ale virtuţilor se unesc cu înţelesul duhovnicesc ascuns, nevăzut în ele. Şi înţelesul duhovnicesc al raţiunilor mai dumnezeieşti din virtuţi, înlăturînd toată afecţiunea (relaţia) naturală şi

284. Sufletul înaintează întîi prin diferenţierea activităţilor sale, adunînd percepţii şi raţiuni din toate lucrurile şi dobîndind virtuţi variate în atitudini potrivit cu tot felul de situaţii. Pe urmă continuă să înainteze prin sinteze, cunoscînd prin raţiunile multiple unica lor cauză şi unind virtuţile pînă ajunge la una singură, la iubire. înţelepciunea e sinteza între cunoştinţa prudenţei şi ştiinţa dreptăţii, adică a comportării faţă de orice lucru în modul potrivit lui, după ce a distins printr-o ştiinţă exactă ceea ce îl caracterizează. Blîndeţea e sinteza între bărbăţia prin care omul se stăpîneşte, rămînînd cu o simţire egală în toate împrejurările, şi înfrîoare. Numai împreună acestea ţin într-o nemişcare iuţimea şi pofta, fapt care e propriu blîndeţii. Dar aceasta este una cu nepătimirea, ţinta finală a făptuirii. Din înţelepciune, ca ţinta cunoaşterii, şi blîndeţe, ca ţintă a bunei făptuiri sau a purificării de patimi, se constituie iubirea. Avînd în ea înţelepciunea sau deplina cunoaştere a tuturor, iubirea e absorbită în frumuseţea de taină a tuturor; şi avînd în sine blîndeţea sau nepătimirea, pe toate le înţelege şi niciodată nu caută ale sale. Cel ce iubeşte asemenea lui Dumnezeu, într-un extaz sau într-o ieşire continuă, comunicînd cele ce sînt din sine, le oferă pe cele ce sînt prin sine şi le unifică pe cele ce au început, s-au mişcat şi sfîrşesc în sine. Prin aceasta iubirea este puterea îndumnezeitoare prin excelenţă.

voită ce o are sufletul față de cele prezente, îl predă întreg şi simplu lui Dumnezeu întreg; iar Dumnezeu, îmbrățişîndu-1 cu totul împreună cu trupul concrescut, îl face asemenea Lui, într-un fel cuvenit aceluia, aşa încît prin întreg sufletul să Se poată arăta necireumsetris întreg Cel ce după fire nu apare din Sine nicidecum, nici unei făpturi, în nici un fel [285].

83 b. Aceasta este, poate, ceea ce a gîndit acest fericit **şi** mare dascăl cînd a spus, în cuvîntul de înrnormîntare, despre fratele său Cezarie : «Iar puțin mai pe urmă, adică la înviere, primind şi trupul înrudit (grăieşte adică despre suflet), cu care a filosofat cele de acolo, de la pămîntul care l-a şi dat şi căruia i-a fost şi încredințat, într-un mod pe care-1 ştie numiai Dumnezeu, Cel ce le-a legat şi dezlegat pe acestea, moşteneşte împreună cu acesta slava de acolo şi, precum a participat la mizeriile lui din pricina oonaturalității, aşa îl face părtaş la desfătările Sale, absorbindu-1 întreg în Sine şi făcîndu-Se împreună cu el una şi duh **şi** minte **şi** Dumnezeu, ceea ce e muritor şi caduc fiind înghițit de viață» *(Cuv, la înmoimîntarea lui Cezarie,* cap. 21). Căci precum din pricina păcatului trupul a fost înghițit de către stricăciune, iar sufletul, cunoscut prin lucrări, înghițit de către trup, şi cunoştința de Dumnezeu, înghițită de către suflet, în desăvîrşita lui neştiință, încît nu se mai ştia -nici măcar de există Dumnezeu, tot aşa în vremea învierii, printr-o răsturnare frumoasă ce va avea loc în Duhul Sfînt pentru harul lui Dumnezeu cel întrupat, trupul se va înghiți de suflet în Duh, iar sufletul, de Dumnezeu, Care e viața adevărată, încît să-L aibă întreg numai pe El întreg arătîndu-Se prin toate [286]. Şi pe scurt, invers ca în lucrurile prezente, în legătura cu care sîntern şi petrecem acum, toate ale noastre le va arăta în viitor harul dumnezeiesc al învierii, ca precum aici le-a înghițit moartea, întărită din pricina păcatului, aşa va fi înghițită acolo ea, cu dreptate, fiind slăbită din pricina harului [W1].

285. Se descrie unificarea treptată a sufletului la diferite nivele cu rațiunile lucrurilor, cu virtuțile, cu Dumnezeu. Rațiunea raționalizează simțurile şi le foloseşte ca vehicole ale puterilor sufleteşti. Puterile sufleteşti se unifică cu virtuțile şi, prin virtuți, cu rațiunile mai dumnezeieşti din virtuți. Căci rațiunile din virtuți sînt mai dumnezeieşti ca cele ale lucrurilor. Iar prin aceste rațiuni mai dumnezeieşti se unifică cu înțelesul duhovnicesc unic ascuns în ele. Acest înțeles duhovnicesc al rațiunilor mai dumnezeieşti ale virtuților înlătură toată afecțiunea naturală a sufletului față de cele prezente, predîndu-1 întreg lui Dumnezeu. Deci urcuşul înscrie, în treptele lui, după rațiunile lucrurilor, şi rațiunile virtuților. De altfel, de abia devenite rațiuni duhovniceşti ale virtuților, rațiunile dumnezeieşti ale lucrurilor pot fi sesizate. Căci înainte de aceea, sufletul fiind ataşat prea mult de suprafața sensibilă a lucrurilor prin poftă şi iuțime, nu poate vedea clar rațiunile dumnezeieşti ale lor. Iar rațiunea unică a rațiunilor e văzută clar numai cînd e văzută ca rațiune unică a virtuților sau ca rațiune a iubirii. Aceasta e propriu-zis Rațiunea divină. Atunci sufletul e predat întreg lui Dumnezeu. Sufletul nu e văzut ca o stare căzută a spiritului, în sens origenist. Cunoaşterea lui Dumnezeu nu e cunoaştere teoretică, ci o unire cu Dumnezeu prin iubire. Acest suflet umplut întreg de iubire e umplut întreg de Dumnezeu cel infinit, Care pe de altă parte nu poate fi văzut în nici o făptură, în Sine, ci numai prin suflet, fără să fie circumscris de suflet. Acesta e apofatismul divin. Căci e văzut prin suflet ca Cel ce depăşeşte sufletul, ca Cel transcendent lui.

286. Se afirmă atît învierea trupului, cît şi copleşirea lui de către sufletul în-duhovnicit şi de către Dumnezeu, Care copleşeşte sufletul înduhovnicit. Precum a filosofat, adică s-a înțelepțit prin practicarea virtuților împreună cu trupul, aşa se va împărtăşi de slava lui Dumnezeu împreună cu el. Copleşind trupul, sufletul se iace una cu el, făcîndu-se împreună duh, minte şi dumnezeu, fără ca trupul să se piardă în esența lud. Căci precum sufletul devenit dumnezeu nu încetează să existe ca esență deosebită, deşi are o singură viață cu Dumnezeu, lucrările lui Dumnezeu

Astfel dacă sufletul se va folosi bine de puterile sale şi potrivit cu scopul lui Dumnezeu, străbătînd înţelepţeşte lumea sensibilă prin raţiunile duhovniceşti din ea, va veni la Dumnezeu cu înţelegere ,• dar dacă se va folosi rău, privind lumea prezentă contrar raţiunii cuvenite, nu e greu de înţeles cum, căzînd în patimi de necinste, va fi aruncat în viitor, după cuviinţă, din slava dumnezeiască, luînd ca osîndă înfricoşată pentru veacuri nesfîrşita înstrăinare de Dumnezeu. Iar primind-o pe aceasta nu va putea zice că nu e dreaptă, avînd ca pîrîşă dispoziţia sa care a dat suport inexistenţei [288] şi pe care niciodată nu o va putea ignora. Dar să întoarcem cuvîntul la tema ce ne-am propus-o.

Evanghelistul a spus : «Sînt încă şi multe altele pe care le-a făcut Iisus, care dacă s-ar fi scris cîte una, nici în lumea aceasta (mi se pare că) n-ar încăpea cărţile ce s-ar fi scris» (In., 21, 25). Prin aceasta ne-a descoperit că cele scrise de el sînt o netezire a drumului spre Cuvîntul mai desăvîrşit şi încă neîncăput. în acest înţeles numind cineva pe evanghelistul Ioan «înaintemergător», ca pe unul care a pregătit, prin Evanghelia pe care a alcătuit-o,

copleşind pe ale sale, aşa trupul devenit una cu sufletul in duh nu încetează să fie o esenţă proprie, ci funcţiile duhului şi ale minţii copleşesc lucrările simţurilor săvîrşite prin trup. Trupul nu e deci lepădat definitiv, ca o închisoare de care sufletul se eliberează, ci e copleşit de sufletul îndumnezeit, îndumnezeindu-se şi el.

287. înghiţirea trupului de către sufletul copleşit de Duhul lui Dumnezeu, de Duhul cel nemuritor, se arată cu deosebire în înghiţirea morţii de către viaţă, în dispariţia stricăciunii din trup. Aşa cum pe pămînt moartea a înghiţit trupul din pricina păcatului, sau a ieşirii lui de sub puterea Duhului de-viaţă-dătător al lui Dumnezeu, aşa atunci va fi înghiţită moartea de către viaţa Duhului Sfînt. Aceasta, pentru că moarttea a fost slăbită încă de pe pămînt în cei ce au crezut Iui Hristos şi au revenit, prin părăsirea păcatului, sub puterea Duhului lui Hristos cel înviat, a Duhului de-viaţă-făcător. Copleşirea trupului de către sufletul umplut de har are loc din pricina învierii Iui Hristos, din pricina trupului omenesc îndumnezeit de Dumnezeu-Cuvîntul şi de Duhul Lui. Harul învierii ce va ridica trupul nostru din moarte şi-1 va copleşi pentru veci e puterea ce se răspîndeşite din trupul înviat al lui Hristos, e forţa acestui trup înviat, iradiind în noi cu puterea ei de-viaţă-făcătoare.

Sfîntul Maxim introduce în descrierea destinaţiei noastre eterne tema învierii lui Hristos. El se desparte aci de orice spiritualitate necreştină. Învierea lui Hristos implică valoarea eternă a trupului în ochii lui Dumnezeu. Valoarea trupului şi perspectiva îndumnezeirii lui a fost pusă în lumină întîi de întruparea Cuvîntului şi apoi, în mod deplin, de învierea Cuvîntului întrupat. Raţionalitatea trupului îşi are şi ea ultima origine în Cuvîntul lui Dumnezeu.

288. Inexistenţa nu are substanţă decît în ceva ce există, adică în făptura lui Dumnezeu. In afară de ea nu e posibilă şi nu produce nici un Tăui Dar în făptură, capătă un loc prin voinţa acesteia. Făptura nu miai poate ieşi total din existenţă. Dar poate scăpata într-un minus de existenţă dînd subzistentă inexistenţei în sine, dar în mod limitat, producînd un amestec al existenţei date de Dumnezeu şi al inexistenţei, căreia i-a deschis calea în existenţa sa, prin voinţă. Ruperea de Dumnezeu e ruperea de viaţă. Dar ceea ce a fost odată creat de Dumnezeu nu mai iese total din existenţă, pentru că Dumnezeu nu Se contrazice şi nu revine asupra hotărîrii Sale de a fi creat ceva. Cel ce a fost creat continuă să existe incomplet ca să se vadă că numai în comuniune cu Dumnezeu are viaţă deplină.

înţelegerea spre primirea Cuvîntului mai desăvîrşit, nu va greşi faţă de adevăr.

83 c. Tot aici dascălul pe cel ce a adunat cele duhovniceşti îl numeşte şi «marele glas al adevărului». Iar tunetul este un glas oare izbeşte numai pe cei ce aud, neclarificînd nimic, asemenea cuvîntului elementar. Căci tot cuvîntul de la Dumnezeu, scris pe seama oamenilor în veacul acesta, este un înaintemergător al Cuvîntului desăvîrşit, Care Se vesteşte prin El însuşi, în chip nescris, minţii aflătoare în Duh, Cuvînt care Se va arăta mai pe urmă. Căci era în El adevărul pe care-1 vesteşte, dar nu arată adevărul însuşi neacoperit şi gol [289].

Astfel, lămurit în chip binecredincios sensul întregii Scripturi dumnezeieşti, socotesc că el nu va mai apărea avînd ceva dificil şi incoerent din pricina părutelor contradicţii istorice. Căci fiecare din sfinţii de la început era, după înţelesul adevărat, înadntemergătox al tainei vestite şi preînchipuite de el, propovăduind prin cele ce pătimea şi le făcea şi le spunea pe însuşi arhetipul. De aceea pot fi şi înlocuiţi ei fără greşeală, toţi puţind ţine locul tuturor, şi fiecare, locul fiecăruia ; şi Scriptura îi numeşte de obicei pe ei cărţi, în locul cărţilor scrise de ei, şi cărţile, în locul lor. Aceasta o arată clar Domnul făcînd şi numind Ilie pe Ioan Botezătorul, fie pentru egala deprindere a virtuţii, cum zic dascălii, şi pentru egala curăţie a minţii în toate şi pentru tăria susţinută a vieţuirii, fie pentru identitatea puterii în har a amândurora, fie pentru alt motiv ascuns, pe care numai Dumnezeu, Care-1 numeşte aşa, îl ştie, şi cei în-ţelepţiţi de El în asemenea taine. Tot aceasta o arată numind Legea «Moise», şi cărţile profetice, «prooroci», cînd pune pe patriarhul Avraam să spună către bogatul chinuit în gheenă : «Au pe Moise şi pe prooroci, să asculte de ei» (Lc, 16, 29). Aici pune în locul dumnezeieştilor cărţi scrise de nişte autori pe autorii înşişi, adică pe Moise şi pe proorocii.

Şi nu e nici o mirare. Căci dacă Unu este Cel propovăduit prin ei, toţi pot fi cugetaţi ca Acel Unu pe care-L propovăduiesc ; şi fiecare poate fi luat în chip binecredincios în locul tuturor, şi toţi, în locul oricăruia, cei care au slujit tainei în Vechiul Testament şi cei cărora s-a încredinţat predica harului Evangheliei. Deci precum poate fi considerat Ioan Botezătorul cu evlavie ca reprezentând întregul har al Vechiului Testament şi slujirea adusă de acela, aşa poate fi considerat cu dreptate Ioan ca reprezentînd Testamentul Nou şi slujirea lui, care e înaintemergătorul ascunzimii tainice a bunurilor negrăite din veacul viitor, Ioan, cu adevărat marele evanghelist, în calitatea lui de glas al Cuvîntului mai

289. Tot cuvîntul e un mijloc care prilejuieşte o anumită venire a puterii Cuvîntului celui desăvîrşit în minte şi, deci, şi în fiinţa celui ce-1 primeşte. In acelaşi timp, e un îndreptar spre eshatologie, care profeţeşte arătarea eshatologică descoperită a adevărului cuprins în Cuvîntul.

desăvîrşit, ce are să fie vestit clar în viitor, şi de icoană a adevărului ce se va arăta [290]. Căci în umbre şi în icoane s-a săvîrşit şi ni s-a dăruit în chip înţelept întreaga taină a mîntuirii noastre. «Pentru că legea avea, cum zice dumnezeiaseul Apostol, umbra bunătăţilor viitoare, nu însăşi icoana lucrurilor» (Evr., 10, 1). Căci prin ea îi călăuzea Cuvîntul pe cei de sub lege, potrivit cu ei înşişi, printr-o oarecare desemnare întunecoasă a adevărurilor, spre primirea Evangheliei. Iar Evanghelia e icoana adevărurilor, arătîndu-i de aici în chip clar pe toţi cei ce au dobîndit asemănarea bunătăţilor viitoare. Căci Cuvîntul îi pregăteşte, prin nădejde, ca, primind Arhetipul bunătăţilor, să se însufleţească şl să se facă icoane vii ale lui Hristos, ba mai mult, aceiaşi cu El, după har sau asemănare [291].

83 d. Dar poate şi însuşi Domnul, dacă nu pare unora cuvîntul greu de purtat, e numit aci de purtătorul-de-Dumnezeu-învăţător, «înaintemergător» al Său însuşi, ca Cel ce Se descoperă pe Sine, proporţional

290. Pe lîngă interpretarea *anagogică*, care găseşte sensuri mai înalte în unele fapte şi cuvinte din Scriptură, sfîntul Maxim practică interpretarea *tipologică*, potrivit căreia persoanele istorice ale Scripturii sînt tipuri, şi faptele sau modurile lor de viețuire sînt de asemenea tipuri pentru persoane şi moduri de viețuire din orice timp. Aceasta face Scriptura valabilă în orice timp, sau contemporană cu toate generațiile şi cu toți oamenii. Oricînd există Marii Magdalene, Iude, Zahei, tîlhari ce se pocăiesc sau nu se pocăiesc. Toți Părinții au practicat această exegeză a Scripturii şi orice preot care predică o practică. Ba este inevitabilă. Această exegeză face posibilă şi înlocuirea unei persoane din Scriptură cu alta, fără ca să suprime existența istorică şi durata în veci a vreuneia, pentru că înlocuirea nu se referă la toate însuşirile unei persoane, ci numai a uneia sau a unora. Ioan Evanghelistul poate fi socotit din anumite puncte de vedere Ioan Botezătorul, avîndu-1 pe acesta ca tip al misiunii lui. Sau Ioan Botezătorul poate fi socotit Ilie, avîndu-1 pe acesta, din unele puncte de vedere, ca tip. Neținînd seama de această înrudire spirituală între persoane şi misiunile lor, de caracterul de tipuri ale persoanelor biblice, aderenții teosofiei şi antroposofiei au văzut, în înlocuirea de către Mîntuitorul a unei persoane cu altele, o confirmare a teoriei lor despre reîncarnare. Dar Scriptura afirmă durata eternă a fiecărei persoane, deci distincția şi valoarea ei veşnică, cu toate înrudirile ce pot exista între unele şi altele. Cînd Mîntuitorul zice că Ioan este Ilie care va veni (Mt. 11, 14), înțelegem că Ioan este ca Ilie şi înainte de sfîrşit va veni unul *ca* Ilie. Teoria reîncarnărilor e, ca şi teoria panteizantă, unită cu desființarea persoanei. Căci o persoană reincarnată, care nu are conştiința identității sale cu formele anterioare ale existenței sale, face fără rost identitatea inconştientă a sa cu acelea. Desigur că sfîntul Maxim a vizat în explicarea sa origenismul, înaintemergător al teoriilor moderne ale reîncarnării.

291. Sfîntul Maxim face o deosebire între umbra, icoana (sau chipul) şi arhetipul bunătăților viitoare. Cu această ocazie precizează teologia sa hristologică. Dar drumul de desăvîrşire al omului e un drum de la Hristos cel coborît la nivelul nostru de acum, la Hristosul eshatologic ce Se va arăta întru slavă. Legea avea umbra acelor bunătăți, Evanghelia îi pregăteşte pe cei ce cred, ca icoane ale acelor bunătăți sau ale lui Hristos şi prezintă pe Hristos ca pe arhetipul lor. Dar între ele nu e o despărțire, căci cei ce cred în EI devin icoanele Lui prin faptul că II au de pe acum în ei în oarecare mod pe El, arhetipul, şi în El, toate bunătățile viitoare nedeplin arătate şi actualizate în viața de aici.

cu cei ce-L primesc, prin Vechiul şi Noul Testament, mergînd însuşi înaintea Sa prin ghicituri, cuvinte şi tipuri şi, prin acestea, călăuzind spre adevărul din afară de acestea. Aceasta o mărturiseşte însuşi Domnul prin cuvintele Sale, prin care a spus : «Încă multe am a vă spune, dar nu le puteți purta acum» (In., 16, 12). Prin aceasta a indicat învățătura mai înaltă decît cea anterioară, dar inferioară față de cea de după ea, care li se va da despre El prin Duhul dumnezeiesc. De aceea cu dreptate a adăugat: «Dar cînd va veni Acela, Duhul adevărului, vă va călăuzi pe voi întru tot adevărul» (In., 16, 13). Iar în altă parte zice •. «Iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrşitul veacului» (Mt., 28, 26).

292. Nu numai autorii Vechiului Testament şi propovăduitorii Noului Testament sînt înainte-mergătorii Domnului care Se va arăta în toată slava Lui în veacul viitor, ci şi însuşi Hristos cel din Evanghelie, cunoscut de noi acum, este înainte-mergă-torul Său însuşi, sau al arătării Sale întru slava desăvîrşită, înainte-mergător şi călăuzitor spre Sine. In aceasta constă chemarea Sa de prooroc. Toate chipurile şi tainele prin care S-a arătat în cele două Testamente şi prin care lucrează acum, oricît de mari ar fi ele, sînt numai o anticipare şi o preînchipuire a arătării Sale viitoare. Căci Domnul Se coboară şi Se înalță de fiecare dată la nivelul celor pe care-i călăuzeşte spre arătarea Sa întru slavă. Numai treptat şi după o pregătire treptată poate fi înțeles şi primit de cei ce primesc să intre pe acest drum.

293. Distincția pe oare o face sfîntul Maxim între «glas» şi «adevăr», conside-rînd glasul ca înaintemergător al adevărului, ne îndreptățeşte să constatăm că «rațiunile» implică în concepția lui şi sensul de cuvinte comunicate de glasul care totdeauna e al unei persoane. Chiar cînd conținutul «rațiunilor» sau al cuvintelor spuse nu e deplin clar, sesizăm realitatea persoanei care le comunică. Astfel în re-15 - Sfîntul Maxim Mărturisitorul

Aceasta nu pentru că după aceea nu va mai fi deloc cu ei, ci pentru că va fi mai mult decît Cel mai de jos pe care L-am cunoscut, avînd să Se facă cunoscut după puterea lor. Căci fiind pururea la fel pentru Sine şi neprimind nici o prefacere prin schimbare, nici vreo creştere sau micşorare, li Se va face tuturor toate, pentru covîrşirea bunătăţii: smerit, celor smeriţi, înalt, celor înalţi şi Dumnezeu prin fire, celor îndumnezeiţi pentru El. Astfel, toate chipurile şi tainele proniei referitoare la om din veacul de faţă, fie ele cît de mari, sînt o anticipare şi o preînchipuire a celor viitoare [292]. Deci şi cuvîntul Domnului, pe care îl putem cuprinde acum, comparat cu cel mai tainic ce li se va da ucenicilor (sau prima Lui venire, comparată cu cea de-a doua), ne apare ca un înainte-mergător al Său. Căci el arată de fapt în sine, dar în chip întunecos, după puterea primitorilor, dar nu descoperă acum toate tainele ce le are în chip tăcut ascunse în sine, pentru faptul că sînt cu totul neînţelese făpturii. Căci tot ce cade, cum s-a zis, sub litere şi cuvinte, chiar dacă e inteligibil prin sine şi chiar dacă e duhovnicesc, faţă de ceea ce nu cade deloc sub litere şi rostire, are rolul de glas faţă de cuvîntul pur; şi de aceea toate cele grăite de Hristos Dumnezeu ucenicilor, faţă de sensul sau înţelesul negrăit, au fost declarate Ioan sau glas al adevărului de acest dumnezeiesc dascăl. El a indicat astfel frumos şi înţelept harul înainte-mergător prin numele celui ce a fost capabil să-1 cuprindă şi să-1 comunice [293].

84. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : *«Iar cuvîntul despre Dumnezeu cu cît e mai desăvîrşit, cu atît e mai greu de pătruns şi are mai multe sensuri şi explicările sînt mai dificile»* (Aceeaşi *Cu-vîntare,* cap. 21, P.G. 34, 53).

Dacă făpturile sînt multe, ele sînt desigur şi deosebite. Căci nu e cu putinţă ca cele multe să nu fie şi deosebite. Şi dacă sînt deosebite cele multe, trebuie cugetat că sînt deosebite şi raţiunile prin care există după fiinţă. Mai ales prin aceasta şi pentru aceasta se deosebesc cele deosebite. Căci nu s-ar deosebi întreolaliă cele deosebite, dacă n-ar fi deosebite raţiunile prim care s-au făcut[294].

Deci precum simţurile, sesizînd în chip natural cele sensibile, dovedesc cu necesitate, prin sesizare, mulţimea şi deosebirea percepţiilor obiectelor ce cad sub ele, aşa şi mintea, sesizînd în chip natural toate raţiunile din lucruri, în a căror mulţime nesfîrşită priveşte, dovedeşte mulţimea şi infinitatea lucrărilor (energiilor) lui Dumnezeu, sau, ca să spun adevărul, deosebirile lucrărilor dumnezeieşti pe care le sesizează [295]. Dar îi va fi, pe drept cuvînt, slabă puterea şi nesigură metoda cunoaşterii clare a adevărului cu adevărat existent, de nu va putea înţelege cum în fiecare raţiune a celor ce există deosebit şi în toate raţiunile după care există toate, Se află Dumnezeu, Cel ce nu e, cu adevărat, nimic din cele ce există şi e în sens propriu toate şi peste toate [296]. Dacă deci fiecare lucrare dumnezeiască, după raţiunea ei adevărată, indică prin ea în fiecare lucru, după raţiunea

velaţia înainte-mergătoare a Vechiului şi Noului Testament, deşi nu avem decît în mod neclar înţelesul bunătăţilor viitoare, sau pe Hristos ce Se va arăta deplin la a doua venire, sesizăm în mod clar glasul sau actul Lui personal de comunicare, unit cu cel ce comunică oa glas al Lui.

294. Deosebirea între persoane, deci valoarea eternă a fiecăreia, îşi are temeiul într-o raţiune distinctă a ei în Dumnezeu Cuvîntul.

295. Aci sfîntul Maxim introduce noţiunela energiilor sau a lucrărilor dumnezeieşti, după ce pînă aci a lucrat cu noţiunea raţiunilor. Dar între energie şi raţiune nu e o deosebire, precum arată în propoziţiile următoare. Energiile nu sînt decît raţiunile în acţiunea creatoare şi susţinătoare a făpturilor. Aşa se creează persoanele şi lucrurile prin raţiunile divine, fără ca raţiunile divine însele să constituie un component al lor. în acest sens vorbeşte sfîntul Maxim de multiplicarea Raţiunii celei una, în multe raţiuni. Căci în fiecare raţiune a unui lucru sau a unei persoane e prezentă întreaga Raţiune divină, fără ca ea să facă parte constitutivă din persoana sau lucrul respectiv.

în general nu există nici un sens lipsit de energie şi nici viceversa. De aceea sfîntul Maxim atribuie alternativ minţii sesizarea energiilor dumnezeieşti sau a raţiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor; mai bine-zis, raţiunile le sesizăm cu mintea, iar caracterul lor energetic, cu toată fiinţa noastră. Mintea e organul de cunoaştere al celor inteligibile. Dar orice cunoaştere produce un efect asupra fiinţei cunoscătorului. Se poate spune că energiile dumnezeieşti, fiind creatoare şi susţinătoare ale persoanelor şi lucrurilor, sînt chipurile în care se fac eficiente şi sesizabile raţiunile lor. Ele sînt raţiunile devenite perceptibile minţii în planul concret al lucrurilor, deşi e necesară în acelaşi timp o anumită depăşire a lucrurilor pentru a fi sesizate. Energiile fac cunoscute prin deosebirea lor deosebirile raţiunilor, precum percepţiile lucrurilor adunate în simţuri fac prin ele cunoscute nu numai deosebirile lucrurilor, ci şi pe ale energiilor dumnezeieşti pe care ele le trăiesc.

prin care există în mod propriu acel lucru, pe Dumnezeu în chip neîmpărţit întreg, cine ar putea înţelege şi spune exact cum e Dumnezeu întreg în toate în chip comun şi în fiecare dintre cele ce există în parte, în chip neîmpărţit şi nedivizat, fără să Se multiplice în chip variat cu deosebirile nesfîrşite ale lucrurilor în care este ca Cel cu adevărat existent, şi fără să Se contragă cu existenţa particulară a unuia, precum şi fără să contragă într-o întregime unică toate lucrurile deosebite, ci e totul în toate, cu adevărat, Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie neîmpărţită ? [297]

Bine a spus deci dascălul că, pe de o parte, sensurile cuvîntului despre dumnezeire sînt multe, dar din ele învăţăm numai că este Dumnezeu, pe de alta, că înţelegerile lor sînt dificile şi din ele învăţăm ce nu este Dumnezeu. Aceasta pentru a potoli curiozitatea nefolositoare şi păgubitoare a celor ce socotesc că Dumnezeu poate fi cuprins în plăsmuirile goale ale cugetării lor, care nu poate cuprinde cu adevărat nici măcar ultimul dintre lucruri, după raţiunea după care este şi există.

85. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «De *aceea unitatea, mişcîndu-se de la origine spre doime pînă la treime, s-a oprit».* (Din *Cuv. teol. III despre Fiul,* cap. 2, P.G. 36, 76).

Tot ce se mişcă după fire se mişcă desigur dintr-o cauză. Şi tot ce se mişcă dintr-o cauză, dintr-o cauză şi există. Iar tot ce există şi se mişcă dintr-o cauză a avut desigur, ca origine a existenţei, cauza din oare este şi pentru care a fost adus la existenţă, iar ca ţintă **(xsXoî)** a mişcării, aceeaşi cauză pentru care se mişcă şi spre care se grăbeşte. Dar tot ce este şi se mişcă pentru o cauză este desigur şi creat. Iar dacă ţinta celui ce se mişcă este cauza pentru care se mişcă, ţinta este, desi-

gur, identică cu cauza pentru care s-a creat şi este. Deci una este, desigur, ca origine şi

296. Nu se cunoaşte adevărul deplin dacă nu se recunoaşte că la bazia raţiunilor şi energiilor creatoare şi susţinătoare ale lucrurilor e un subiect suprem, care e mai presus de lucruri şi nu e una nici cu raţiunile şi energiile de la baza lor, care iradiază din el, dar este întreg în fiecare din acestea. Ele ne dezvăluie pe Dumnezeu în mod catafatic (drept cauză sau Subiect cauzator) şi apofatic, necunoscut în fiinţa Lui.

297. Dar deosebirea raţiunilor şi energiilor sau lucrărilor dumnezeieşti nu împarte pe Dumnezeu cel ce Se face cunoscut şi lucrează prin ele ca unul şi acelaşi subiect. El este şi lucrează întreg în fiecare şi în toate; nu Se multiplică cu cele multe, dar nici mu Se contrage pe măsura fiecăruia. Nu Se reduce în Sine lia singura lucrare şi raţiune ce o manifestă în unul şi lucrînd unitar în tot universul creat; lucrările Lui şi raţiunile Lui nu se confundă într-una singură. El nu e existent ca cele create, ci mai presus de existenţă, fiind existenţa proprie a tuturor. El nu Se împarte cu ele şi de aceea nici ele nu se despart între ele în mod deplin, dar nici nu-Şi concentrează energiile într-una singură, ci acestea îşi arată mulţimea lor în varietatea multiplă a celor create.

ţintă a ceea ce este şi se mişcă în orice fel după fire, Cauza pentru care este şi se mişcă tot ce este şi se mişcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face şi produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create şi atrage ca ţintă, în chip providenţial, pe cele ce se mişcă şi le pune hotar. Dar dacă tot ce se mişcă şi e creat este, se mişcă şi a fost creat pentru o cauză, evident că tot ce nu există pentru o cauză nu e nici făcut, nici nu se mişcă. Căci nu se mişcă ceea ce nu are peste tot o cauză a existenţei. Iar dacă ceea ce-i neoauzat e şi nemişcat, dumnezeirea e nemişcată, ca una ce nu are nici o cauză a existenţei şi e cauza tuturor celor ce există [298].

Cum deci, va zice cineva, înfăţişează acest minunat dascăl dumnezeirea mişcătoare în cuvintele date mai înainte ? Acestuia îi vom răspunde că dascălul ştia mai bine ca oricine următoarele : Raţiunea care susţine orice artă, rămînînd cu totul nemişcată în sine, ca să mă folosesc de un exemplu, se modelează după forma exemplarelor ce aparţin acelei arte. De aceea, pentru că mişcă după sine ca model lucrul căruia îi dă o formă artistică, se zice de ea că se mişcă mai mult decît ceea ce se arată mişcîndu-se. Sau, precum de lumina

298. Tot ce se mişcă este creat, pentru că este in devenire, pornit de la un început şi dezvoltîndu-se spre o stare desăvîrşită, care e ţinto lui, spre care aspiră. Dar dacă e creat are o cauză. Deci se mişcă pentru că are o cauză. Iar ţinta spre care se mişcă nu poate fi în afară de cauză, deosebită de cauza care 1-a creat şi i-a dat mişcarea, pentru că nu există ceva mai desăvîrşit decît acea cauză, întrucît toate în afară de ea se mişcă, numai ea nu se mişcă, neavînd o ţintă superioară ei spre care să se mişte şi spre care să le fi sădit mişcarea celor create de ea. Dumnezeu, nefiind cauzat de ceva deosebit de El şi necăutînd o desăvîrşire mai înaltă ca a Lui Ca ţintă spre care să Se mişte, este nemişcat. Dar această nemişcare nu înseamnă o lipsă de viaţă. El e mai presus atît de mişcare, cît şi de nemişcare.

299. Deosebirea între creaturile ce se mişcă şi Dumnezeu cel nemişcat, dar Care are puterea să le atragă toate spre Sine, se arată şi ca deosebire între cele ce sînt mişcate şi Cel ce le mişcă. Se mişcă cel ce e mişcat spre o ţintă finală, care e una cu cauza ultimă, şi nu Se mişcă Cel ce mişcă, pentru că niu are o ţintă spre care să Se mişte şi care să fie cauza Lui. E deosebirea dintre rolul pasiv pe care-1 are făptura în privinţa mişcării şi rolul pe care-1 are Creatorul în producerea şi susţinerea mişcării. Pe de altă parte, trebuie luat în considerare că Dumnezeu, originînd şi susţinînd mişcarea, nu face un efort în scopul acesta. El mişcă făpturile fără să Se mişte, totuşi în El este puterea de a produce mişcarea.

Ţinînd seama de această deosebire, e greu de despărţit înltre mişcarea făpturilor şi viaţa lui Dumnezeu. Făpturile se mişcă pentru că există un Dumnezeu izvor

care mişcă văzul spre vedere se zice că se mişcă mai mult decît ceea ce este mişcat, deoarece e cauza care mişcă propriu-zis întregul văz, aşa şi dumnezeirea fiind după fiinţă şi fire ou totul nemişcată, întrucît e infinită, nesupusă relaţiei şi nehotărnicită, în calitate de raţiune plină de ştiinţa a tot ce există în toate fiinţele lucrurilor, se zice că se mişcă prin faptul că mişcă proniator pe fiecare dintre lucruri după raţiunea după care acela se mişcă în chip natural; şi primeşte în calitate de cauză, în chip nepătimitor, toate predicatele celor a căror cauză este [2"].

Aceasta a descoperit-o, după o adîmcă pătrundere, grăitorul de Dumnezeu şi marele sfînt Dionisie Areopagitul, în cele ce spune-: «De ce teologii numesc dumnezeirea cînd dragoste (epco?), cînd iubire (âfâr'»)), cînd drag şi iubit ?»• Şi încheie cuvîntul spunînd : «Fiindcă pe de o parte se mişcă, pe de alta mişcă» *(De div. num.* cap. 4). Sau ca să spun mai clar : ca dragoste şi iubire dumnezeirea se mişcă, iar ca dragă şi iubită mişcă spre sine toate cele capabile de dragoste şi iubire. Şi ca să spun şi mai clar : se mişcă întrucît sădeşte afecţiunea lăuntrică a dragostei şi a iubirii în cei capabili de acestea şi mişcă întrucît atrage prin fire dorinţa celor ce se mişcă prin ea. Şi iarăşi: mişcă şi se mişcă, pentru că însetează după însetarea de ea şi îi este drag să fie dragă şi iubeşte să fie iubită [300].

în modul acesta zice şi Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu : «Unitatea mişcîndu-se spre doime pînă la treime s-a oprit». Căci se mişcă în mintea capabilă de ea (fie îngerească, fie omenească), pricinuind în ea şi prin ea căutarea ei (cercetările ce tind spre ea). Sau ca să spun mai clar : o învaţă pe aceasta în chip nedivizat, la prima atingere, raţiunea unităţii, ca să nu se introducă în prima cauză diviziunea ; o împinge apoi să primească şi rodnicia dumnezeiască şi tainică a acestei Raţiuni, spu-

nîndu-i minţii în chip tainic şi ascuns că nu trebuie să cugete că acest Bine e neroditor de

al mişcării, ca vrednic de iubit. Deci într-un fel oarecare El însuşi stă la baza mişcării lor, sau îşi arată puterea în mişcarea lor. Dumnezeu este începutul, mijlocul şi ţinta făpturilor, întrucît El creează fiinţa făpturilor, pune în ele mişcarea şi este ţinta lor. El este începutul, mijlocul şi sfîrşitul tuturor, aflindu-Se totodată mai presus de ele, cum se spume în primele zece capitole din suta întîia a *Capetelor gnostice.* Pe lîngă aceea, trebuie ţinut seama şi de afirmarea sfîntului Maxim că Dumnezeu cel nemişcat, ca Raţiune a celor ce se mişcă spre anumite forme şi în cadrul lor, le face pe acestea să se mişte, încît El însuşi Se face model unor asemenea forme, sau El însuşi face să se producă în făpturi asemenea forme, exercitînd asupra lor o eficienţă în această direcţie, coborînd la un fel de raţiune exemplară ce iradiază din ea o forţă oare face un lucru sau altul să se modeleze potrivit acestei raţiuni exemplare.

Raportul între Dumnezeu care mişcă şi făpturile care se mişcă spre anumite forme şi ţeluri nu poate fi înţeles fără învăţătura despre energiile necreate şi despre raţiunile divine ale făpturilor, prezente în aceste energii, aceste energii fiind ele însele modele ideale şi eficiente ale lucrurilor. E un nou considerent pentru care mişcarea nu poate fi socotită păcătoasă, ca în origenism. Cauza mişcării făpturilor e Dumnezeu însuşi, nu numai ca Cel ce le creează, ci şi ca Cel care le atrage spre El, avînd în Sine unificate modelele lor. El e cauza mişcării în mod activ, nu pasiv, producînd-o, nu pătimind-o, ca făpturile, care în parte o suportă, în parte o îndeplinesc cu voia lor în cazul fiinţelor conştiente.

300. Nedespărţirea între mişcarea făpturii, produsă de Dumnezeu, şi puterea lui Dumnezeu ca producătoare a mişcării în făpturi o face şi mai evidentă Dionisie Areopagitul cînd spune că Dumnezeu pe de o parte Se mişcă, pe de alta, mişcă. Se mişcă întrucît iubeşte liber şi mişcă făptura întrucît e vrednic de iubit şi mişcă dorinţa făpturii spre iubirea Lui; sau mişcă întrucît făptura e însetată după El şi Se mişcă întrucît nu rărnîne pasiv faţă de această mişcare, ci e însetat şi El, de bunăvoie, de însetarea făpturii după El. Dumnezeu e prin fire producător de mişcare în făpturile odată create cu voia Lui, întrucît e vrednic de iubit. Dar n-ar fi vrednic de iubit, dacă n-ar iubi şi El. Deosebirea cea mare e că Dumnezeu nu înaintează prin mişcare spre ceva mai presus de Sine, ci mişcarea Lui e mişcarea iubirii coborîtoare şi atrăgătoare spre El, e mişcarea în arc sau în cerc. • • **• •**

Cuvînt şi de înţelepciune, sau de putere simţitoare : şi că acestea sînt de o fiinţă şi ipoistatice, ca dumnezeirea să nu fie socotită ca fiind compusă din acestea, ca din nişte accidente, ci să se creadă că dumnezeirea e pururea acestea [301].

Deci se spune că dumnezeirea se mişcă în calitate de cauză a cercetării modului în care există. Căci fără iluminare este cu neputinţă de a te apropia prin cunoaştere de dumnezeire. Şi se spune iarăşi că se mişcă, din pricina descoperirii treptate a cuvînltului mai desăvîrşit despre ea în Sfînta Scriptură, cuvînt care începe de la mărturisirea Tatălui, înaintează la împreună-mărturisirea Fiului cu Tatăl şi duce pe cei ce-i învaţă la împreună-primirea şi împreună-închinarea Duhului cu Tatăl şi cu Fiul, Treime desăvîrşită în unitate desăvîrşită, adică o fiinţă, o dumnezeire, o putere şi o lucrare în trei ipostasuri [302].

> **86.** Tîlcuirea cuvintelor : *«Dar altceva socotesc că e voitoml şi altceva, voinţa ; altceva născătoml şi naşterea ; altceva giăitoiul şi cuvîntul, dacă nu sîntern beţi. Cele dintîi înfăţişează* pe mişcdfor, *cele de al doilea, mişcarea. Deci luciul voit nu e al voinţei, nici născutul al naşteiii (căci nu deiivă desigur din ele), nici ceea ce se aude al rostirii, ci al voitorului, al născătorului şi al grăitorului».* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 6)-

Acestea le spune înţeleptul dascăl către arieni, care mişcau totul ca să-şi întemeieze blasfemia împotriva Unuia-Născutului şi ziceau că Fiul unul-născut este fiu al voinţei, nu al Tatălui. Prin aceasta a arătat că toată uneltirea lor împotriva adevărului este uşor de împrăştiat. Căci dacă spunem că puterile sufletului, de care s-ar putea zice că completează fiinţa însăşi, pot lucra în fiinţa în care se află, nu putem spune totuşi că ele se pot mişca într-o lucrare ducătoare la efect, fără încuviinţarea voitorului. Iar dacă s-ar concede ipotetic că ele voiesc să lucreze ceea ce le e propriu prin mişcarea lor naturală, fără

301. Sfîntul Maxim nu explică cuvintele sfîntului Grigorie despre mişcarea unităţii pînă la Treime, ca refemindu-se la viaţa internă a Sfintei Treimi, ci la modul cum mişcă Dumnezeu mintea noastră ca să-L cunoască întîi ca Unul, apoi ca Treime în unitate. Căci n-ar putea mintea să cugete despre Dumnezeu şi să înţeleagă taina Treimii Lui, dacă n-ar lumina-o Dumnezeu însuşi. Dar, în modul cum mişcă Dumnezeu mintea noastră ca să-L cunoască şi ca Unitate şi ca Treime, se reflectă unitatea şi treimea Lui internă. Făcînd mintea creată să o caute prin cunoaştere, dumnezeirea o susţine în revenirea ei de bunăvoie (dar şi fără voie) la unitate, care, prin crearea minţii, s-a făcut doime. Creînd, Dumnezeu evită astfel divizarea unităţii Sale. Pe de altă parte, chiar în rodirea de sensuri, de cuvinte, de înţelepciune, de simţire iubitoare, mintea creată e unită cu rodnicia divină, omul imitînd prin aceasta pe Dumnezeu ca unul în fiinţă şi întreit în ipostasuri.

302. Dar o anumită mişcare a lui Dumnezeu, nu pentru a înainta spre ceva superior Lui, ci pentru a ne cuceri pe noi prin arătarea treptată a adevărului Său treimic, are loc şi în revelaţia Sa. Dumnezeu mişcîndu-Se prin iubirea Sa, Se mişcă propriu-zis pentru a ne aduna în Sine. Şi această mişaare e în acelaşi timp mai presus de mişcare.

pornirea celor ce le posedă, ca să zic aşa, ele n-ar putea duce nimic la îndeplinire din ceea ce e propriu pornirii lor. Căci nu derivă fapta din putere, dacă aceasta nu are în ea pornirea celui a cărui putere este, pornire care duce puterea la ţinta reală prin lucrare, puterea fiind prin sine lipsită de ipostas. în zadar au menţionat voinţa, care nu produce nici un efect, fără cel ce o are şi o voieşte. Aceasta este ceea ce zice învăţătorul. Căci nu derivă, desigur, ceea ce voieşte din voinţă şi unele din celelalte, fără contribuţia subiectului în care acestea sînt. Deci dacă voiţi să dovediţi cele dumnezeieşti cu exemplele din lumea noastră, trebuie să admiteţi voi, care faceţi aceasta, conformîndu-vă înseşi ipotezelor voastre, că cele ce coexistă întreolaltă prin relaţia mijlocitoare sînt împreună şi

deodată. E vorba de voitor şi de lucrul voit, de născător şi de născut, care coexistă împreună prin relaţie, adică prin voinţă şi naştere. Căci precum fără cel ce vede şi ceea ce se vede nu e vedere, sau fără cel ce cugetă şi ceea ce se cugetă nu e cugetare, aşa fără cel ce naşte şi cel ce se naşte nu e naştere, sau fără cel ce voieşte şi ceea ce voieşte, voire. Fiindcă, precum s-a arătat, din voinţă nu derivă ceea ce voieşte, fără contribuţia voitorului. Iar dacă acestea sînt împreună şi deodată prin relaţie, căci e de neînlăturat relaţia celor doi, deodată cu Tatăl născător, Care e pururea Tată, era, prin naştere, şi după voi, Fiul cel născut, neprimind în nici un mod vreun interval de timp între El şi Tatăl care-L naşte; Fiul nu e Fiu al voinţei, ci al Tatălui care-L naşte [303].

Şi acestea, zice, pot fi spuse pe baza exemplelor din lumea noastră. Dar cele ale lui Dumnezeu sînt mai presus de acestea. La El, poate, însăşi voinţa de a naşte e naştere. A spus-o aceasta cu îndoială folosind cuvîintul «poate», deoarece naşterea Fiului din Tatăl e mai presus şi de voinţă. Căci voinţa nu e la mijloc între Fiul şi Tatăl, nici nu e cugetată voinţa Tatălui înainte de Fiul, pentru că nici Tatăl nu exista înainte de Fiul, precum nici

303. Cînd se va angaja în lupta pentru apărarea celor două voinţe în Hristos, sfîntul Maxim va insista asupra apartenenţei voinţei la natură. Aici însă el remarcă lupta sfîntului Grigorie pentru egalitatea şi coeternitatea Fiului cu Tatăl, împotriva arienilor. De aceea insistă asupra legăturii voinţei cu voitorul, a naşterii cu născătorul etc, adică asupra implicării acestora în subiect. Nu există voinţă fără subiectul oare voieşte şi naştere fără subiectul care naşte, precum nici fiinţă fără ipostas. Deci Fiul nu e rodul unei voinţe de-sine-stătătoare şi lucrătoare a Tatălui, ci rodul Tatălui ca subiect. Fiul există deodată cu subiectul născător, sau cu Tatăl. Voinţa, naşterea sînt relaţia de neschimbat între Tatăl şi Fiul. Nu se poalte disloca voinţa cu privire la Fiul şi naşterea Fiului de Tatăl ca subiect. Ei sînt uniţi prin această relaţie indisolubilă, dar şi deosebiţi; pe planul uman existînd multe naşteri ale fiecăruia, sau mulţi fii, actul naşterii nu e un act unic al persoanei. La Dumnezeu, caracterul personal al naşterii iese într-un relief cu totul deosebit. La oameni caracterul de tată nu se concentrează întreg într-o singură naştere şi nici nu este cineva exclusiv tată. La noi, actele naturii nu sînt total personalizate, ca la Dumnezeu. Aceasta ne dă să înţelegem cît de total şi exclusiv personalizată este în Hristos natura Lui umană. Cît de intim sînt uniţi Tatăl cu Fiul şi ca persoane . ni se arată in paragraful următor.

Mintea înaintea Cuvîntului din ea, nici lumina, înainte de strălucire. Căci Tatăl şi Fiul, Cel născut fără de început din El, avînd deodată existenţa au şi o singură voinţă, simplă şi nedespărţită, precum şi o singură fiinţă şi fire.

87. Tîlcuire a cuvintelor : «*Pentm că altfel, ce mă împiedica şi pe mine ca, aiirmînd această propoziţie -. Tatăl e mai mare prin fire, apoi însuşindu-mi-o pe aceasta: Prin fire nu e, desigur, mai mare, nici Tată, să conchid: Ceea ce e mai mare nu e, desigur, mai mare, sau: Tatăl nu e, desigur, Tată*» (Din aceeaşi Cuvântare, cap. **15**, P. **G. 36, 93).**

Fiindcă învăţătorul definise înţelepţeşte că Tatăl e mai mare, după cauză, ca Fiul, întrucît Fiul e din Tatăl, iar nu Tatăl din Fiul, arienii adoptînd afirmaţia că e «cauza prin fire», i-au atribuit cu viclenie afirmaţia că e «mai mare prin fire». De aceea destramă mai întîi, eu energie, concluzia greşită a lor, zicînd : «Sau se amăgesc pe ei înşişi, sau pe cei către care grăiesc». Căci nu toate cîte se zic despre ceva se zic şi despre suportul lui. Ci unele indică atributele, altele, suportul lor. Căci nu toate cîte se zic despre cauză întrucît e cauză se vor zice şi despre fire. Pentru că nu este raţional ca cele spuse, să zicem, despre un înţelept sau un împărat ca înţelept sau împărat să se spună şi despre suportul ce stă la baza acestora ca oameni şi să cuprindem, în chip limitat, în definiţia fiinţei suporturilor,

cele spuse despre înțelepciune ca înțelepciune, şi despre împărăție, ca împărăție, adică să admitem cele ce nu țin nicidecum de rațiunea ființei, ca diferențe constitutive şi întregitoare ale ființei însăşi.

Apoi, împletind mai înțelepțeşte din concluzia lor un silogism, îi răstoarnă prin ei înşişi şi anume aşa : «Pentru că altfel ce mă împiedică şi pe mine ca, afirmînd această propoziție : Tatăl e mai mare prin fire, apoi, însuşindu-mi pe aceasta : Prin fire nu e, desigur, nici Tată, să conchid : Ceea ce e mai mare nu e, desigur, mai mare, sau : Tatăl nu e, desigur, Tată».

Pentru a ni se face propoziția mai clară şi mai întemeiată, să transcriem într-o schemă ceea ce spune, începînd cu afirmația adversarilor şi sfîrşind cu învățătujra părintelui.

Propoziția arienilor sau eunomienilor era : «Dacă Tatăl e prin fire cauză a Fiului, iar Tatăl e mai mare ca Fiul, atunci Tatăl e mai mare prin fire ca Fiul».

Răspunsul sfîntului părintelui nostru Grigorie, care răstoarnă pe adversari reducîndu-i la absurd, a fost: «Dacă după voi Tatăl e mai mare ca Fiul, dar prin fire nu e mai mare, nici Tată, atunci ceea ce e mai mare nu e mai mare şi Tatăl nu e Tată».

Aşa sînt răsturnați, fiind prinşi în uneltirile lor, cei ce neagă adevărul, dovedindu-se goi de dreapta credință. Căci în astfel de chestiuni concluziile provin din premize, iar în cazul de față concluziile rezultă din premizele în care au căzut din multa ignoranță cei ce se socotesc pe ei înțelepți[304].

88. Tîleuire la : «*Dar iie şi al luciăiii, dacă aşa vi se paie ; nici aşa nu ne veți prinde- Căci chiai deoființimea (Fiului) a luciat-o (Tatăl). Pentru că altfel, ideea unei ostiei de lucrări e absurdă*». (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 16 ,• P.G. 36, 96).

Cei ce aveau limba ascuțită ca briciul împotriva adevărului se făceau că întreabă : «Tatăl e nume al ființei, sau al lucrării ?». Aceasta, pentru ca, de vom zice că Tatăl e nume al ființei, să conchidă de aici că Fiul e de altă ființă decît Tatăl, întrucît aceeaşi ființă nu primeşte două nume deosebite în chip propriu (căci dacă Tatăl e nume al ființei, nu ar putea fi şi Fiul nume al aceleiaşi); iar de vom zice că e al lucrării, să ne arate că mărturisim clar pe Fiul făptură a Tatălui, ca rezultat al lucrării. De aceea învățătorul, după ce explică contrar lor sensul cuvintelor, îndată le spune că numele «Tată» nu e nici al ființei, nici al lucrării, ci al relației şi al modului cum Se află Tatăl față de Fiul, sau Fiul, față de Tatăl. Apoi adaugă concesiv : «Dar fie şi al lucrării, dacă aşa vi se pare», şi continuă : «Căci chiar deoființimea a lucrat-o». Cum deci lucrează deoființimea ? ar întreba poate cineva din cei ce toate le cercetează şi nu suportă să ignoreze nimic din cele de folos. Aceasta se explică în modul următor : «In existențe sînt două lucrări. Una dintre acestea scoate la iveală din existențe în chip natural pe cele de acelaşi gen şi de aceeaşi ființă şi întru totul identice între ele». După aceasta, acomodîndu-se cu blîndețe arguțiilor acelora, spre a-i înfrâna puțin de la blasfemii, învățătorul zice : «Dar după voi, în scopul indicat al cuvîntului, fie Tatăl şi nume al lucrării». Apoi adaugă : «Chiar aceasta a lucrat-o Tatăl», adică deoființimea ca lucrare ființial subzistentă şi vie, şi cuvînt viu, şi putere, şi înțelepciune de sine ipostatică, cum au numit dumnezeieştii învățători ai adevărului pe Unul născut

304. Logica arienilor era o logică a confuziilor; logica sfîntului Grigorie era o logică ce distingea cele ce sînt în ele înseşi distincte. Arienii, de la faptul că Tatăl e mai mare ca Fiul, în calitate de cauză, deduceau că Tatăl e mai mare ca Fiul după fire. Sfîntul Grigorie distinge între natura Tatălui şi calitatea Lui de cauză în Treime. Tatăl e mai mare ca Fiul în calitate de cauză, dar nu prin natură. Concepția sfîntului Grigorie şi a tuturor Părinților e că natura nu se alcătuieşte dintr-o sumă de atribute, ci e ceva deosebit de acestea, indefinibil. Natura nu poate fi definită rațional, ci intuită ca suportul atributelor ce pot fi definite rațional. La fel concepeau ei persoana ca subiect.

Cuvîntul şi Fiul lui Dumnezeu.

Iar altă lucrare este cea care efectuează cele din afară. Prin ea luerînd cineva asupra a ceva din cele din afară şi de altă fiinţă, pregăteşte ceva deosebit şi străin de fiinţa proprie, din vreo materie mai înainte existentă. Această lucrare se manifestă, atunci cînd e însoţită de ştiinţă, în meşteşuguri. Despre aceasta dumnezeiescul învăţător zice : «Pentru că altfel ideea unei astfel de lucrări e absurdă», în afară de sensul în care s-a spus. E absurdă mai ales cînd e cugetată la Tatăl şi la Fiul, la care mintea binecredkicioasă nu poate să o admită nici pe prima propriu-zis, întrucît existenţa negrăită şi neînţeleasă a Unuia Născutului din Tatăl şi deodată cu Tatăl şi în Tatăl e mai presus şi de aceea [305]-

> **89.** Tîlcuire a cuvintelor : «*Iar Dumnezeu se zice nu al* Cuvîn-*tului, ci al părţii Lui văzute. Căci cum ar fi Dumnezeu al Celui ce e propriu Dumnezeu ? Iar Tată e nu al părţii Lui văzute, ci al Cuvîntului. Căci acesta era îndoit. Deci pe de o parte, amîndouă se afirmă în sens propriu, pe de alta, nu în sens propriu. La noi însă e dimpotrivă. Căci Dumnezeu ne e Dumnezeu în sens propriu, dar nu Tată*» (Din *Cuvîntarea a doua despre Fiul, Cuv. IV teol.,* cap. 8, P.G. 36, 113).

Pe de o parte, amîndouă se afirmă în sens propriu : Tată şi Dumnezeu. Căci amîndouă pot fi spuse în sens propriu în legătură cu Hristos. Pentru că Dumnezeu e în sens propriu Tată al lui Hristos, ca al

305. Sfîntul Maxim arată cum sfîntul Grigorie, pus de arieni în faţa alternativei : «Tatăl este mume al fiinţei sau al lucrării ?», a spus că nu e nici al fiinţei, nici al lucrării comune, pentru că în aceste cazuri nu S-ar mai putea distinge de Fiul, sau Fiul ar fi de altă fiinţă. Tatăl este, după sfîntul Grigorie, nume al relaţiei. Dar relaţia implică totdeauna doi factori între care are loc relaţia. însă nu doi factori ca fiinţe sau ca lucrări deosebite. în acest caz, Tatăl şi Fiul nu sînt nici nume ale unei fiinţe sau ale unei lucrări comune, nici numele unor fiinţe şi lucrări deosebite, ci nume ale unor Persoane unite şi distincte printr-o relaţie de origine. Prin aceasta Părinţii au dalt să se înţeleagă că Persoanele sînt altceva decît fiinţa sau lucrarea.

Dar sfîntul Grigorie vrea să fie concesiv în privinţa cuvintelor. De aceea spune arienilor: am putea admite totuşi că Tatăl este un nume al lucrării dacă ţineţi mult la aceasta. Dar în acest caz această lucrare trebuie concepută ca provenind din fiinţa unui subiect şi ca avînd drept efect al ei deofiinţimea, adică dînd existenţă Unuia care e de o fiinţă cu El, dar deosebit ca subiedt. Acesta ar fi şi El o lucrare, dar o lucrare subzistentă şi, ca atare, deosebită de Tatăl ca subiect. Putinţa de a admite un astfel de nume pentru Tatăl e dată în faptul că există o lucrare prin care subiectul nu face decît să scoată la iveală ceea ce se află în El însuşi sau în fiinţa Sa. Nu e cu putinţă însă de a socoti pe Tatăl ca o lucrare care confecţionează ceva dintr-o substanţă exterioară Lui. Chiar lucrarea în sensul prim nu se poate admite în sens propriu, indicînd pe Tatăl şi pe Fiul. Naşterea Fiului din Tatăl e altceva decît celelalte lucrări ale lui Dumnezeu, care sînt comune Tatălui şi Fiului.

Celui ce e şi după întrupare Fiu şi Dumnezeu-Cuvîntul şi Unul din Sfînta Treime ; dar e şi Dumnezeu al Aceluiaşi Hristos, iarăşi în sens propriu, ca al Celui ce e om cu adevărat, din pricina trupului, şi unul dintre oameni. Căci cele proprii părţilor se atribuie în sens propriu întregului care constă din ele ca celui ce primeşte în chip natural, în sens propriu, toate însuşirile părţilor din care consistă.

Pe de altă parte, iarăşi amîndouă trebuie înţelese în sens impropriu, Dumnezeu şi Tată. Căci nici una nu se poate spune în sens propriu în legătură cu Hristos, din pricina deosebirii naturale a firilor din care şi în care consistă. Căci cele ce sînt proprii întregului ca sinteză, niciodată nu se vor putea atribui în sens propriu uneia sau alteia din părţile sale- «La noi însă e dimpotrivă», adică altfel. Căci cînd contemplu deosebirea firilor şi le

disting prin cugetare, nu pot să folosesc cele două nume în sens propriu, adică Dumnezeu şi Tată. Fiindcă Tatăl nu e Dumnezeu al Cuvîntului în sens propriu, nici nu e Dumnezeu Tată al trupului în sens propriu. Deci contrar, adică altfel, sau invers ca la noi se folosesc «propriu» şi «impropriu», după cum se are în vedere unitatea şi ipostasul cel unul sau deosebirea firilor şi distincţia lor prin cugetare. Aşa se spune în sens propriu Tată al ipostasului cel unul, ca al Hristosului cel unul; şi Dumnezeu, pentru cauza arătată (pentru firea omenească). Dar deosebirea după fiinţă a firilor impune folosirea acelor nume în sens impropriu, aşa cum e la noi. Căci nouă Dumnezeu ne e Dumnezeu în sens propriu, cum e şi al trupului Cuvîntului; dar nu ne e Tată în sens propriu, precum nici al trupului Cuvîntului. Deci să atribuim invers cele ale întregului, părţilor şi întregului, cele ale părţilor sale, şi va fi uşoară şi clară înţelegerea de faţă.

Şi ca să se facă şi mai clare cele spuse, cînd Hristos e cugetat ca ipostas, trebuie să folosim în sens propriu pe amîndouă, adică numele de Dumnezeu şi Tată. Dar cînd, din pricina existenţei neamestecate a **celoT** în care şi din care este, se contemplă firile lui Hristos, trebuie să afirmăm acele nume invers, adică în sens impropriu, cum e la noi. Iar aceasta o arată clar învăţătorul cînd adaugă : «Şi aceasta, împreunarea numirilor, îi rătăceşte pe eretici, numirile schimbîndu-se între ele din pricina unirii». Iar dovada e că atunci cînd firile sînt separate în cugetare, se separă împreună cu ele şi numirile. Adică, atît cît priveşti pe Hristos, Ipostasul cel unul, e nedespărţită împreunarea numirilor prin comunicare. Dar cînd distingi prin cugetare firile care constituie ipostasul cel unul al lui Hristos, ai distins, împreună cu firile, şi numirile. Sau iarăşi, fiindcă Hristos e îndoit în fire, se afirmă amîndouă numirile în raport cu El : de Dumnezeu şi de Tată ; se afirmă în sens propriu, cînd

se pronunţă numirile corespunzător cu firile, şi impropriu, cînd se acordă în mod invers proprietatea cea după fire a fiecăreia din cele din care, în care şi care este, celeilalte, pentru unitatea ipostasului.

Aceasta neştiind s-o facă sau, mai adevărat, nesuportînd s-o facă, ereticii de atunci şi de acum nu se feresc să hulească pe Dumnezeu-Cuvîntul, urnii coborând pe Dumnezeu la nivelul de făptură din pricina celor omeneşti, alţii desfiinţînd iconomia (întruparea), din pricina firilor din care este.

Un alt bărbat foarte înţelept în cele dumnezeieşti, întrebat de mine despre locul acesta, a zis : Sensul «propriu» şi «impropriu» al numirii de Tată, de Dumnezeu, sau amîndouă indică aceeaşi categorie a relaţiei, întrucît se aplică Hristosului cel Unul, care consistă din două contrarii : din ceea ce e «propriu» şi din ceea ce e «impropriu». Cînd Tatăl e numit Dumnezeu al lui Hristos, dacă se cugetă la cele două firi, e numit «în sens propriu» Dumnezeul făpturii şi «impropriu», al lui Dum-nezeu-Cuvîntul. Dar şi invers : e numit Tată al Cuvîntului «în sens propriu» şi al făpturii «în sens impropriu», cum e şi la noi. Căci nouă, Acelaşi ne e Dumnezeu «în sens propriu» şi Tată, «în sens impropriu». Am primit această remarcă a înţeleptului şi, fiind frumoasă, am socotit s-o intercalez în scriere-

90. Tîlcuire a cuvintelor : *«El, adică Hristos, a primit viaţa, sau judecata, sau moştenirea neamurilor, sau stăpînirea peste tot trupul, sau slava, sau ucenici, sau alte cîte se spun». Şi acestora învăţătorul le adaugă: «Iar aceasta se zice despre omenitate». Pe urmă, iar adaugă: «Iar de le atribui şi lui Dumnezeu, nu e absurd. Căci nu I Ie atribui ca pe unele*

ce le-a dobîndit, ci ca pe unele ce le are de la început, în temeiul ființei, nu al harului» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 9 ; P.G. 36, 113).

M-am întrebat adeseori pe mine însumi despre aceasta, adică despre modul şi sensul în care se spune, cum zice învățătorul, că Dumnezeu primeşte ceea ce are după fire. Şi neputîndu-mă lămuri, la urmă am socotit că e bine să întreb pe un bătrân înțelept, care a explicat cu multă pricepere cuvîntul despre aceasta, spunând 'aşa : Dacă ne închipuim ipotetic pe cineva lămurind unora firile lucrurilor, acela va spune către ei: Să dăm lui Dumnezeu atotputernicia, înțelepciunea, bunătatea, dreptatea; de asemenea, creaturii, slujirea, ascultarea, mărginirea, venirea la existență din nimic şi cele ce decurg din acestea, întrucît firea fiecăruia, în cugetarea obişnuită, pretinde ale sale. Deci zicînd •.«Să dăm lui Dumnezeu», nu I-a acordat ceea ce nu ține de El, ci ceea ce are firea. Căci acest «să dăm» înseamnă : să deosebim firea prin însuşirile ei de cele oare nu sînt ca acestea. în acelaşi mod înțelege în chip tanecredineios şi ceea ce spune învățătorul aici: «Iar de le dăm şi lui Dumnezeu», adică înțelege că firea primeşte recunoaşterea însuşirilor ei de la cei ce disting bine lucrurile [306].

91. Tîleuire a cuvintelor : «*Precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să iie rău, sau să nu fie».* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 2).

întrebînd pe înțeleptul bătrîn, mai sus amintit, a spus că cuvintele «să nu fie» nu se leagă de cele dinainte. Căci în acest caz am conchide că Dumnezeu e rău. Pentru că spunînd : «Că precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău, sau să nu fie rău», afirmăm că e rău, odată ce cuvîntul «rău» e complementul comun. Căci două negații produc o afirmație. Pentru că negativul «cu neputință», legat cu «să nu fie rău», dă ca rezultat că e rău. Ceea ce nu e. Să nu fie ! Ci fiecare parte, îşi are un început propriu al şirului. Deci acest pasagiu al cuvîntării se armonizează astfel: «Căci precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău» ; apoi punem virgulă şi începem altă idee, adăugind : «sau să nu existe».

92. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «*Ai numirile fiului, umblă prin ele, prin cele înalte, dumnezeieşte, prin cele trupeşti împreună-pâtimind, mai bine-zis, în întregime dumnezeieşte, ca să fii dumnezeu ureînd de jos pentru Cel ce S-a coborît pentru noi de sus»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 21 , P.G. 36, 133).

Cel ce şi-a luminat mintea cu contemplația înaltă, în interpretarea fiecăreia din numirile dumnezeieşti şi şi-a ridicat-o şi adaptat-o la rațiunea originară şi duhovnicească a fiecăreia şi prin ostenelile virtuții şi-a supus duhului cugetul trupului, făcîndu-se ascultător pînă la moarte, umblă cu adevărat cu duhul şi cu trupul fără greşeală «prin numirile înalte dumnezeieşte». El îşi face drumul dumnezeiesc şi călăuzitor spre Dumnezeu prin contemplația tainică «în chip înalt» prin numirile înalte, iar prin filosofia făptuitoare îşi face trupul «împreună-pătimind». Căci el se grăbeşte prin cele trupeşti spre ținta de sus. Mai bine-zis îşi face drumul «în întregime dumnezeieşte», pentru că şi făptuirea lui e contemplativă şi nu lipsită de har. Iar în scopul acesta arată clar că a ales înstrăinarea voinței de trup prin desăvîrşită tăiere-împrejur a miş-

306. Respingînd concluzia arienilor că în acele locuri din Scriptură unde se spune că Hristos a primit stăpînirea peste toate (Mt., 28, 18 etc.) se implică inferioritatea Lui față de Dumnezeu, sfîntul Grigorie arată că a primit-o fie după umanitatea Sa, fie în sensul că I s-au recunoscut cele ce le avea după firea Sa dumnezeiască.

cărilor naturale ale trupului ca să se facă dumnezeu prin har, ridicîn-du-se pe sine cu trupul mai presus de materie prin făptuire, şi cu mintea, mai presus de formă, prin contemplaţie, adică mai presus de cele din care se alcătuieşte existenţa făpturilorsau ca să spun totul, făcîn-du-se prin deprinderea virtuţii şi a cunoştinţei cu totul nematerial şi fără formă, pentru Dumnezeu-Cuvîntul, Care, fiind, după fire, în sens propriu fără materie şi formă, S-a făcut pentru noi cu adevărat ca noi din noi în materie şi formă [307].

Sau : «mai bine-zis, în întregime dumnezeieşte», înseamnă nepătimirea care s-a ivit în el, deoarece a dobîndit toată virtutea şi cunoştinţa cu putinţă oamenilor din împreună-pătimirea cu trupul pentru Dumnezeu şi aproapele, întrucît sufletul liber cu totul de întinăciuni se arată gata să-şi asume datoria de a pătimi pentru alţii [308].

93. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «*Legile Urii se voi desface. Tiebuie să se umple lumea de sus. Hiistos poiunceşte să nu ne împotiivim*» (Din *Cuvîntaiea la Naşteie,* a aceluiaşi*; Cuvîn-taiea la Teofanie,* cap. 2 , P.G. 36, 313).

307. în acest capitol sfîntul Maxim întemeiază drumul nostru duhovnicesc pe hristologie. Cel ce pătrunde cu contemplaţia pînă la ultimul înţeles al numirilor dumnezeieşti şi, conformîndu-se înţelesurilor lor, îşi supune duhului cugetul trupului, prin ostenelile pentru virtute, înaintează cu duhul şi cu trupul spre stările dumnezeieşti exprimate de aceste numiri. Pentru cel ce se aprofundează prin făptuire şi contemplaţie în înţelesul ultim al acestor numiri, înţelesul acesta e o realitate şi deci pentru el nu mai e posibilă o separare între numiri şi realitatea exprimată de ele. Acela parcurge, folosindu-se de contemplaţia tainică, drumul său de înaintare în chip dumnezeiesc sau înalt, aprofundîndu-se în înţelesul acelor numiri sau în realitatea exprimată de ele. Aceasta pentru că el a început să parcurgă acest drum prin făptuirea virtuoasă, deci prin faptele trupului, pătrunzînd prin trup «împreună» cu mintea spre stările experiate de minte prin contemplaţie. E o «împreună-pătimire» care poate avea atît înţelesul de participare a trupului la bunătăţile ce se dau omului progresat prin virtuţi, fără să le producă el însuşi, cit şi înţelesul că în vreme ce mintea trăieşte în bucuria acestor experienţe, trupul se supune pătimirilor înfrînării. Dar, oricare ar fi înţelesul acestei «împreună-pătimiri» a trupului, se poate spune deopotrivă că omul duhovnicesc săvîrşeşte acest drum «în întregime în mod dumnezeiesc» pentru că e un drum al îndumnezeirii nu numai cu sufletul, ci şi cu trupul, in loc să fie lepădat ca o închisoare în sens origeniist, este şi el îndumnezeit.

Săvîrşind acest drum, omul se ridică cu trupul mai presus de materie prin făptuirea virtuoasă şi cu mintea mai presus de formă, sau de formele gîndite care întreţin în ea o ataşare la trup. El se face prin virtute şi cunoştinţa superioară nematerial, adică nesupus pornirilor trupului şi fără formă, întrucît mintea lui nu mai ia forma diferitelor imagini şi gînduri legate de cele de jos.

308. Este o afirmare clară a caracterului altruist al virtuţilor şi al cunoştinţei duhovniceşti. Cel ce le-a dobîndit pe acestea poate fi socotit, pe de o parte, într-o stare de îndumnezeire, deci şi de nepătimire, pe de alta, într-o stare de «împreună-pătimdre». Căci acela, biruind patimile egoismului prin pătimirile proprii, şi ajuns nepătimitor, pătimeşte în întregime pentru alţii, sau îşi însuşeşte obligaţia lor de a pătimi, întrucît laceia nu sînt liberi de patimi. Nepătimirea nu e deci indiferenţă ci maximum de participare la suferinţa altora din pricina patimilor cărora aceia sînt încă supuşi. E şi aceasta o participare la împreună-pătimirea lui Hristos, Cel pentru Sine nepătimitor. Dar e şi un mijloc de înţelegere a faptului că Hristos cel pentru Sine nepătimitor poate pătimi pentru oameni. Arihm. Vasile, starețul mînăstirii Stavronichita din Sfîntul Munte, declară că cel ce se răstigneşte din iubire pentru alţii se odihneşte. El nu e chinuit de nepăsarea ce ar fi arătat-o faţă de suferinţa altora şi care i-ar fi putut pierde pe acela *(Eisodicon,* 1974).

Cu adevărat legile firii s-au desfăcut pricinuind plinirea lumii de sus. Aceasta înseamnă că dacă nu s-ar fi desfăcut ele, lumea de sus ar fi rămas cu lipsuri şi neumplută.

Dar care sînt legile firii ce se desfac ? Socotesc că zămislirea prin sămînţa şi naşterea prin stricăciune, dintre care nici una nu a caracterizat întruparea adevărată a lui Dumnezeu şi desăvîrşită înomenire. Căci zămislirea a fost cu adevărat curată şi neatinsă de sămînţa, iar naşterea, cu totul curată şi neatinsă de stricăciune. De aceea Măria a rămas fecioară şi după naşterea Celui ce S-a născut, rămînînd în naştere fără pătimire, ceea ce este lucru minunat şi în afară de toată legea şi raţiunea. Căci Dumnezeu, Care a binevoit să Se nască din ea, i-a strîns şi mai tare legăturile fecioriei prin naştere. A fost o faptă şi o veste cu adevărat uimitoare să se înfăptuiască naştere şi apariţie de prunc, fără să se deschidă închizătorile născătoare ale celei ce naşte. Căci trebuia, cu adevărat, ca Făcătorul firii, îndreptînd cel dintîi firea, să desfacă prin Sine legile firii, prin care păcatul osîndise pe oameni din pricina neascultării ca să aibă acelaşi mod al succesiunii lor ca şi animalele necuvântătoare ; şi astfel să se înnoiască legile primei şi cu adevărat dumnezeieştii creaţiuni, ca ceea ce a pierdut omul din neatenţie, ca un lipsit de putere, aceea să restaureze din iubirea de oameni Dumnezeu, ca un puternic.

Deci dacă legile firii apărute din pricina păcatului au fost desfăcute în Hristos şi toată răzvrătirea înrobitoare a patimilor a încetat cu totul prin venirea Cuvîntului, trebuie să se umple lumea de sus, cum zice învăţătorul. Să nu negăm aceasta. Căci dacă Adam cel vechi, care zăcea sub păcat, fiind simplu om, o dată ce a desfăcut prin neascultare primele legi ale firii în duh, a umplut lumea de jos cu cei născuţi ca el în trup spre stricăciune, făcîndu-se începător celor asemenea lui în cădere, şi nimeni nu neagă aceasta, cu atît mai mult Hristos, noul A-dam, Cel fără de păcat, Hristos-Dumnezeu, desfăcînd ca Raţiune legile iraţionalităţii pătrunse în fire din pricina păcatului, umple cu dreptate lumea de sus cu cei născuţi ca El în duh spre nestricăciune, făcîndu-Se începător celor asemenea Lui în ascultare. Şi să nu refuze să creadă aceasta nimeni din cei ce simt fie cît de puţin puterea lui Dumnezeu şi nu ignorează mărimea ei. Aşa se umple deci lumea de sus cu cei ce se nasc după Hristos în Duh şi aşa ia sfîrşit legea trupului şi a naşterii de jos şi toate îşi revin la ritmul lor pentru lumea de sus [309].

94. *Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar mi se pare că pe lîngă acesta, cuvîntul învățătorului are şi alt înțeles. Să-1 arătăm deci şi pe acesta, după puterea noastră, întrucît Dumnezeu însuşi a indicat înțelesul drept al cuvîntului în Evanghelii. Singura cauză a tuturor, Dumnezeu Iisus al meu — învățînd tainic în parabolele despre oaia ce s-a rătăcit de suta dumnezeiască (Le, 15, 4) şi despre drahma pierdută din decada dumnezeiască (Le, 15, 8) şi despre fiul risipitor care a părăsit nebuneşte pe tatăl său şi a rupt armonia dumnezeieştii doimi frățeşti (Le, 15, 12) — a numit pe om oaie. Aceasta pentru că e proniat, condus, ținut în rînduială şi pentru că procură celui ce-1 are trei lucruri trebuincioase : lînă, miel şi lapte, pentru că e hrănit şi hrăneşte cu cuvîntul şi cu modul contemplației naturale, e îmbrăcat şi îmbracă cu modul filosofiei morale, e îmbogățit şi îmbogățeşte năseînd pe cel asemenea prin taina vederii adevărate. L-a numit drahmă, pentru că e strălucitor şi împărătesc şi reflectă, ca chip, originalul dumnezeiesc şi e capabil să încapă toată frumusețea dumnezeiască, pe cît e cu putință. Iar fiu, pentru că e moştenitor al bunătăților părinteşti şi egal în cinste cu Tatăl, după darul harului.

Pe acest om, ca oaie rătăcită, căutîndu-1 purtătorul de grijă Dumnezeu ca păstor, 1-a aflat şi, punîndu-1 pe umerii Săi,"1-a readus la turma celor deopotrivă. Ca chip acoperit de patimi şi cu frumusețea originară slăbită, Cuvîntul ca înțelepciune, aprinzînd trupul

309. Lumea de sus e lumea în care stăpîneşte Duhul, superior trupului, precum lumea de jos e lumea în care stăpînesc pornirile inferioare ale trupului ce duc la păcat. Legile dintîi ale firii au fost legile Duhului, nerobit păcatului, legile Duhului curat de patimi şi liber. Căci Duhul stăpînea asupra firii şi o făcea uşoară, elastică. După ce eficiența Duhului asupra firii a slăbit, aceasta a devenit grea, vir-toasă, opacă; ea a fost supusă unor legi automate, uniforme şi implacabile, căci patimile fac raționalitatea trupului irațională mai mult decît a animalului în desfăşurarea lor automată, uniformă, neliberă. Dacă ele sînt frînate în parte de rațiunea umană, cu atît mai mult pot fi frînate de Rațiunea divină supremă prin întruparea Ei, Rațiunea oare întăreşte rațiunea umană şi o luminează, făcînd-o stă-pînă peste raționalitatea sensibilă a trupului. Aşa se face că prin întruparea Rațiunii supreme au fost copleşite sau biruite şi legile automate care s-au înstăpînit prin simțualitatea pătimaşă asupra firii raționale, asupra rațiunii libere şi asupra raționalității trupului. Cuvîntul a dat prin aceasta putere tuturor celor ce vor ca să umple lumea de sus a celor duhovniceşti, precum căderea lui Adam sub robia patimilor şi a legilor automate irațional-simțuale a tras după ea umplerea lumii de jos cu toți cei născuți din el spre patimi şi stricăciune.

P. Sherwood spune că aici sfîntul Maxim şi-a însuşit teoria sfîntului Grigorie de Nyssa despre două creațiuni: prima structurată pentru o viață nesexuală şi liberă de pasiuni, a doua, structurată potrivit pasiunilor. Teoria revine la sfîntul Maxim, pe lîngă *Ambigua* (P.G. 91, 309 A B ; P.G. 1313 C D ; P.G. 13-17, 21 ; 1341 C), în *Quaestiones ad Thal.* (I, P.G. 90, 269 A B ; The *Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, p. 51). Dar se poate spune mai degrabă că nu e vorba de două creațiuni, ci de una singură cu două posibilități generale: cu posibilitatea dominării duhului şi a libertății lui în ea, sau a legilor strîmte, automate ale simțualității, ale materiei. Prima posibilitate a creațiunii în ambianța lui Dumnezeu, căci prin El se întăreşte duhul şi rațiunea ca forță activă.

automatizare a simțualității produse de materie, deşi prin cădere. În activarea celei de a doua posibilități, lumea, creată ca un cîmp contingent de exercitare a dialogului liber al iubirii între Dumnezeu şi oameni şi între oamenii înşişi, şi-a pierdut în mare măsură elasticitatea personalistă. Dar cea mai proprie posibilitate a creației este cea «dumnezeiască». Numai activarea acesteia actualizează de fapt creațiunea la nesfîrşit. Actualizarea posibilității acesteia este legată de concepera mîntuirii ca sfințenie. Ea poate fi actualizată şi creştine, în grade diferite, în cursul vieții pămîntești. Deplin va fi actualizată în starea de înviere. Hristos a actualizat-o mai deplin în El însuşi chiar prin naştere, ca să o actualizeze total prin înviere. Noi o actualizăm în grade diferite în viața pămîntească şi deplin, în viața viitoare prin Hristos. Numai admițînd-o pe această posibilitate in creație, ea nu e considerată rea în esență, ci prin cădere ; adică numai aşa se depăşeşte origenismul. Occidentul creştin, care nu cunoaşte decît modalitatea unei creațiuni dominate de patimi şi de stricăciune, a adaptat la ea şi concepția despre mîntuire, care nu mai vede în mîn-tuire şi o putere dată omului spre sfințire, ci numai un aranjament juridic între Fiul cel întrupat şi Tatăl. In doctrina protestantă despre imposibilitatea unei vie(i fără de păcat (chiar fecioria Maicii Domnului e contestată) acest origenism şi-a atins gradul culminant. Walter Kiineth a văzut acest origenism direct afirmat în teologia barthiană care leagă indisolubil păcatul de timp. (D/e *Lehre von der Siinde).*

310. Trupul lui Hristos e candela din care străluceşte lumina dumnezeiască. Candela însăşi sau trupul lui Hristos se face luminoasă prin lumina dumnezeiască din ea. Prin trupul Său, Fiul lui Dumnezeu a redescoperit frumusețea trupului omenesc Sie însuşi şi celorlalți. Şi nu numai a trupului, ci a firii umane întregi. Cu-vîntul lui Dumnezeu a luat pe umerii Săi trupul Său şi, în El, trupul tuturor, sau pe om în general, şi 1-a readus ca pe a zecea drahmă în comuniunea cu cele nouă cete îngereşti. Sfîntul Maxim nu voieşte să precizeze care e dualitatea fiilor. Poate că îngerul în general e unul din cei doi fii, iar omul, al doilea. Vițelul tăiat e Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat, junghiat şi împărțit tuturor, sau Rațiunea divină care, întrupîndu-Se, întăreşte rațiunea umană ce se opune iraționalității sim-țuale a patimilor întîi în trupul pe care 1-a asumat şi apoi, prin iradiere, în toți cei ce intră prin credință în legătură cu Ea. Rezultatul acestei opere mîntuitoare e aducerea celui însingurat în comuniunea celor uniți cu Tatăl, cu Păstorul şi cu Arhetipul drahmelor.

Său ca pe o candelă, 1-a aflat la lumina dumnezeirii Sale şi Şi-a făcut din aflarea lui mare pricină de bucurie, completînd prin această drahmă din urmă decada dumnezeiască. Iar ca să nu fie omorît de păcat şi pierdut prin necunoştinţa lui Dumnezeu, întorcîndu-se, 1-a primit ca un tată bun şi 1-a îmbrăcat iarăşi fără ştirbire cu semnele slavei de dinainte şi, lucru mai mare şi mal tainic ca toate, a tăiat viţelul cel gras, oricare ar fi fost viţelul acesta şi minunata lui tăiere. (Socotesc că acest viţel era Cuvîntul sau Raţiunea cea mai înaltă, cea mai ascunsă şi cea mai necunoscută a modului neînţeles şi necunoscut al Providenţei dumnezeieşti şi negrăite şi dăruirea ei dumnezeiască, făpturilor). Astfel Şi-a făcut din întoarcerea fiului pricină de bucurie negrăită. Căci aceasta a completat în. chip măreţ doimea fiilor, oricare ar fi ea, şi decada dinainte a drahmelor şi suta dinainte a oilor [310].

Dar dacă vrei, să încetăm a vorbi despre acestea, urmînd să înfăţişăm înţelesul fiecărui număr la o vreme mai potrivită şi printr-o cercetare mai stăruitoare, în altă scriere[3U]. Deci Bunul Păstor a pus pe om pe umerii Săi ca pe o oaie şi 1-a adus la soţii lui ; ca drahma ce are prin chip înlipărirea dumnezeiască, Domnul şi Mîntuitorul, în calitate de înţelepciune şi putere a lui Dumnezeu şi Tatăl, 1-a aflat întrupîndu-Se iar- ca fiu ce se întoarce, 1-a primit în calitate de Părinte bun şi atotmilostiv şi 1-a aşezat între puterile cerului. împlinind lipsa fiecărui număr al celor din cer prin omul mîntuit, e vădit că Hristos Dumnezeu a umplut lumea de sus, înfăptuind în Sine însuşi mîntuirea tuturor.

95. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar dacă vrei, să tîlcuim şi altfel tema aceasta. Spun cei ce au cercetat cu deamănuntul firea lucrurilor că e o lege a fiecărei naturi stabilitatea constantă şi neschimbată a raţiunii după care este şi s-a făcut. Că această definiţie a legii firii e bună, socotesc că va admite oricine va auzi de ea, dacă e părtaş de raţiune. Dar dacă lucrul acesta e adevărat, e vădit că aşa cum legea firii păzeşte cu necesitate raţiunea firii neatinsă, la fel păzeşte aşezămîntul ei cu totul neschimbat. Dar Cel'ce a determinat cu înţelepciune existenţa concretă a celor create după specia fiecăruia, fiind mai presus de fire şi de lege şi de minte şi de raţiune şi de loc şi de mişcare, nu lucrează, în cele supuse firii, după nimic din cele naturale, ci lucrează şi pătimeşte potrivit cu El însuşi, acomodindu-Se mai presus de fire celor după fire, nu celor supuse firii. El păzeşte neschimbabilitatea neştirbită a amîndurora, a Sa care pătimeşte şi a celor făcute în chip minunat conform firii. Astfel, mişcîndu-Se cu adevărat spre noi, în jos, prin arătarea în chipul nostru, S-a făcut om desăvîrşit, nemişcîndu-Se totuşi nicidecum din. Sine şi neprimind cîtuşi de puţin experienţa circumscrierii în spaţiu ; şi ne-a îndumnezeit desăvîrşit nesuprimînd nimic din firea noastră prin vreo modificare. Se dă întreg pe Sine însuşi, fără ştirbire, şi ia pe om întreg şi deplin prin unirea negrăită şi nevătămată, nemicşorînd desăvîrşirea nici unuia. Şi este cu adevărat acelaşi Dumnezeu întreg şi acelaşi Om întreg, dîndu-Se pe Sine însuşi mărturie, prin desăvîrşirea celor două firi în care este cu adevărat, despre neschimbabilitatea şi constanţa amîndurora. Aşa desface Dumnezeu legile firii, folosindu-Se de fire în cele ale firii, în chip mai presus de fire [312].

96. Altă tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *«Trebuie să se umple lumea de sus».*

311. Cu înţelesul numerelor se va ocupa de fapt sfîntul Maxim în ***Quaesliones ad Thalasium,*** 55, alcătuită ceva mai tîrziu decît aceasta a doua parte a scrierii *Ambigua.*

312. După ce în cap. 93, a afirmat **o -** readucere a creaţiunii **la» rînduială** ei de la început, dinainte de cădere, aeum precizează că aceasta nu Înseamnă o modificare a creaţiei în natura ei. Raţiunea creaţiei şi a fiecărei făpturi î n . parte

Dacă deci Hristos ca om este pîrga firii noastre ridicate la Dumnezeu şi Tatăl şi, oarecum, aluatul întregii frămîntături, este ridicat la Dumnezeu şi Tatăl ca înţelegere a umanităţii odată ce Cel ce, fiind Cuvînt, niciodată nu a ieşit din stabilitatea în Tatăl, să nu ne îndoim că vom fi şi noi, potrivit cu cererea Lui către Tatăl, acolo unde este El însuşi, pîrga neamului nostru. Căci precum a coborît .El pentru noi în chip neschimbat şi S-a făcut om ca noi, lipsit fiind numai de păcat, şi a desfăcut în chip suprafiresc legile firii, aşa vom urca şi noi ca urmare a acestui fapt, din cauza Lui; şi ne vom face dumnezei ca El prin taina harului, neschimbînd nimic din fire- Şi aşa se umple iarăşi, după înţeleptul învăţător, lumea de sus, mădularele trupului adunîndu-se, după vrednicie, lîngă Cap. Fiecare mădular primeşte, adică, prin apropierea în virtute, locul cuvenit lui, datorită lucrării arhitecturale a" Duhului, completînd în chip armonic trupul Celui ce plineşte toate în toate, trup ce umple toate şi se împlineşte prin toate [313].

Deci lumea de sus se va împlini în mod sigur, precum s-a spus, fie prin renaşterea duhovnicească a celor ce se nasc în Hristos, fie prin împlinirea numerelor tainice din cer, ce se săvîrşeşte în Hristos şi prin Hristos, adică a sutei dumnezeieşti a oilor cuvîntătoare

rărnîne neschimbată. Dumnezeu Se acomodează legii firii în chip mai presus de fire, păzind-o atît pe ea, cît şi pe Sine, neschimbat. Desigur, e vorba de acea lege «dumnezeiască» a firii care a fost la început şi pe care Dumnezeu o restabileşte. E vorba de raţiunea făpturii cu baza în Dumnezeu, nu de legile automate ale naturii, menite simplu să o conserve, nu să o îndumnezeiască. E vorba de o lege prin care se afirmă puterea Duhului asupra firii, ţinînd-o în raţiunea ei şi dueînd-o la desăvîrşirea ei. Dar firea rărnîne totuşi circumscrisă. Dumnezeu pătimeşte într-un fel, acceptînd să lucreze în cadrul ei. Dar rărnîne totuşi neschimbat. Iar firea noastră răminînd şi ea neschimbată se face candela luminii dumnezeieşti mai presus de fire, sau rugul căldurii dumnezeieşti care n-o mistuie.

Cel mai deplin martor al păstrării neschimbate a dumnezeirii şi a umanităţii în unirea lor, dar şi al acomodării dumnezeirii neschimbate în esenţă la. umanitate şi al restabilirii umanităţii ca organ de manifestare a dumnezeirii, este Iisus Hristos. In Hristos avem garanţia păstrării neştirbite a umanului pentru veci, dar şi a capacităţii lui de a deveni prin Dumnezeu organul manifestării maxime a lui Dumnezeu. 111 El omul a umplut lumea de sus care se golise de o parte a ei, de om. Fiul lui Dumnezeu, întrupîndu-Se, pătimeşte cele ale firii asumate, dar potrivit cu El insuşi, cu posibilităţile Lui de coborîre, iar firea asumată trăieşte cele dumnezeieşti potrivit cu ea însăşi, potrivit cu posibilităţile ei de îndumnezeire. Voia Lui omeneasca e îndumnezeită de cea divină, cum va zice Sinodul VI ecumenic (Mansi XI, col. 705).

313. In secţiunile acestui capitol, dependenţa desăvîrşirii duhovniceşti a omului de hristologie este pusă într-o evidenţă, accentuată. Precum în Hristos pîrga umanităţii noastre este ridicată la Dumnezeu şi Tatăl, pentru că se află ca înţelegere şi sensibilitate umană în Cel ce niciodată n-a ieşit din stabilitatea în Tatăl, în supremul izvor âl'vieţii' şi iubirii, aşa vom fi ridicaţi şi noi în Ei. Prin acesta vom deveni dumnezei, prin har, fără să suferim vreo înstrăinare de firea umană. Vom deveni fii dumnezeieşti după har, dar în acelaşi timp, fii omeneşti prin fiinţă. Căci vom completa după virtutea ce am dobîndit-o fiecare, sau după puritatea şi sensi-i.ilitatea pentru Dumnezeu, la care vom fi ajuns în viaţa pămîntească, trupul Cuvîntului şi al Fiului, Sau vom fi articulaţi în El într-un tot armonic. Zidirea aceasta : tuturor în trupul îndumnezeit al Cuvîntului şi Fiului, ca să constituie un trup ar-

şi a decadei tainice a drahmelor înţelegătoare şi a cinstitei doimi a fiilor, fie prin adunarea mădularelor trupului lîngă Capul lor şi lîngă pîrga frămîntă-turii. Căci ea e împlinită încă de pe acum în Hristos, dar are să se împlinească iarăşi mai pe urmă în cei asemenea lui Hristos, cînd cei ce s-au făcut părtaşi de asemănarea morţii Lui prin pătimirile lor se vor face părtaşi de învierea Lui[314].

97. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Prunc *s-a născut nouă, Fiu s-a dat nouă, a Căiui stăpîniie pe umerii Lui; căci Se ridică împreună prin cruce»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 2).

Apropiindu-se prin raţiune de prima Raţiune, acest mare dascăl, cum e obiceiul lui, a lămurit pătrunzător, prin cuvînt, cuvîntul despre Cuvînt, pe care l-a scris marele prooroc Isaia spunînd tainic despre întruparea Cuvîntului : «A Cărui stăpânire pe umerii Lui». Explicînd ce trebuie să socotim că e stăpînirea aceasta, el zice : «Căci cu crucea Se ridică».

Dar deoarece crucea are multe înţelesuri după laturile din care o privim, se cuvine să cercetăm după care latură învăţătorul a numit crucea, aici, stăpînire. Căci crucea e privită după formă, după compoziţie, după proprietatea părţilor, după lucrare şi după alte multe laturi pe care le văd cei ce iubesc să contemple lucrurile dumnezeieşti. După formă, crucea e privită cînd se observă puterea ei **Ge** cuprinde toate : cele de sus, cele de jos şi cele de amîndouă părţile, pînă la marginile lor. După compoziţie, cînd se observă în ea fiinţa, pronia şi judecata, sau manifestările acestora, adică înţelepciunea, cunoştinţa şi virtutea Puterii care toate le cîrmuieşte : fiinţa şi înţelepciunea, fiind creatoare, prin linia ridicată în sus ; pronia şi cunoştinţa, fiind purtătoare de grijă, prin linia culcată ; judecata şi virtutea, care biruiesc păcatul şi strîng cele făcute şi îngrijite în obîrşia şi cauza lor, prin

monic şi o simfonie spirituală de simţire şi gîndire, străbătută de bogăţia spirituală divino-umană infinită a Cuvîntului, este opera unei lucrări arhitecturale a Duhului. Odată ce Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, avem perspectiva de a ajunge şi noi la bunătăţile dumnezeieşti aie Sale, la care a ridicat în Sine umanitatea Sa.

314. lntr-un fel sîntern încă de pe acum în Hristos şi ne împărtăşim de cunoaşterea Lui ca om. Dar deplin vqm fi în El şi ne vom împărtăşi de cunoaşterea şi simţirea filială a lui Dumnezeu şi Tatăl, proprie Lui, cînd vom ajunge în starea Lui de înviere. Căci acum sîntem părtaşi mai mult morţii Lui prin pătimirile noastre pentru virtute, prin mortificarea pornirilor inferioare, trupeşti şi egoiste. Fără trecerea prin aceste pătimiri şi dureri, nu putem ajunge la deplina biruinţă asupra lor, la deplina purificare, subţiere, transfigurare şi sensibilizare spirituală a firii noastre pentru Dumnezeu, a cărei treaptă culminantă este învierea, aşa cum nici Hristos n-ar fi ajuns la starea de înviere a firii Sale umane dacă n-ar fi suportat şi biruit în ea suferiinţele pricinuite de oameni. în nici o altă scriere a sa, sfîntul Maxim nu a unit viaţa spirituală cu Hristos, sau mistica cu hristologia, ca în această scriere, îndeosebi începînd cu ultimele trei capitole.

întregul ei. După proprietatea părţilor, cînd se vede cum prin linia verticală crucea arată pe Dumnezeu, Care rămîne pururea acelaşi şi nu iese nicicum din stabilitatea Lui datorită aşezării Lui statornice şi neclintite, iar prin linia orizontală, toată zidirea în atîrnare desăvîrşită de Dumnezeu, neavînd alte obîrşii ale existenţei sau altă bază afară de Dumnezeu. După lucrare, cînd se vede însemnînd inactivitatea şi mortificarea celor ce s-au fixat prin ea. In înţelesul acesta socotesc că a luat învăţătorul cuvîntul proorocesc [315].

Observăm că orice slujbă sau putere (fiindcă e bine să arătăm adevărul lucrurilor mai presus de noi prin exemple de la noi) îşi are anumite semne prin care cei ce le primesc se fac văzuţi tuturor. Astfel, unul a luat această slujbă de la împărat : de pildă căpetenia are ca semn aşa-zişii codicili, ducele îşi are ca semn al slujbei sabia, şi iarăşi altul, altă slujbă, prin alt semn. Aceste semne le primesc ei înşişi de la împărat şi le poartă în mîinile lor, dar ieşind, le dau să le poarte casnicii lor. în acelaşi fel, şi Stăpînul nostru Iisus Hristos primind după omenitate ca simbol al puterii Sale crucea Sa a ieşit avînd-o pe umerii Săi, purtînd-o întîi El, apoi dînd-o altuia. Prin aceasta a arătat că cel ce a primit

puterea trebuie să premeargă celor conduşi de el şi să se ţină de cele poruncite prin ea (căci aşa va fi ascultat în chestiunile reprezentate de ea) şi apoi să poruncească celor încredinţaţi lui, ca să facă şi ei ca el.

Iar dacă semnul puterii Domnului nostru Iisus Hristos este crucea pe care a purtat-o pe umerii Lui, se cuvine să ştim ce a voit să arate cînd a rînduit şi a răbdat acestea astfel în chip tainic. Spun cei pricepuţi în simboluri că umărul este dovada făptuirii, iar crucea, a nepăti-mirii, ca una ce pricinuieşte mortificarea. Deci, prin aceste ghicituri Domnul şi Dumnezeul nostru, împlinind amîndouă cele. înfăţişate prin aceste ghicituri (adică făptuirea şi nepătimirea desăvîrşită) în aşa fel ca făptura să nu fie coruptă prin slava

315. Pentru că în capitolul anterior a vorbit de o împărtăşire a noastră de cunoaşterea lui Dumnezeu şi Tatăl in Hristos, prin împărtăşirea de crucea Lui, în acest capitol sfîntul Maxim vrea să explice în ce fel crucea lui Hristos reprezintă o ridicare a Lui la care participăm şi noi. El remarcă mai multe înţelesuri ale crucii prin care ea înseamnă puterea lui Hristos ca Dumnezeu. La urmă arată înţelesul ei pentru Hristos ca om, adică înţelesul prin care crucea a fost mijloc de ridicare a lui Hristos ca om. Prin acest înţeles, ea poate fi mijloc de ridicare şi pentru noi, căci numai de crucea în acest înţeles ne putem împărtăşi şi noi. Acest înţeles şi-1 arată crucea cînd o privim după lucrarea sau după eficienţa ei. Crucea prin lucrarea ei produce oprirea de la orice faptă îndreptată spre satisfacerea vreunei pasiuni şi produce mortificarea tendinţei spre plăcerile inferioare. Crucea ne stabilizează, ne fixează in singura dorinţă după Dumnezeu.

In acest înţeles a spus sfîntul Grigorie că Hristos Se ridică cu crucea, că ea e semnul stăpînirii Lui peste patimi, dar şi semnul puterii Lui peste cei ce se ataşează Lui prin credinţă. Căci le dă şi acestora putere să se înalţe asemenea Lui.

deşartă, prin cele ce le-a făcut, a arătat ce au să facă şi cei ce ascultă de El. El aproape că strigă în chip,pătrunzător : «Acesta este simbolul puterii Mele. Deci oricine din voi doreşte această putere, să se lepede de sine, să-şi ia crucea sa şi să-Mi urmeze Mie ; adică, să ia făptuirea omorîtoare a patimilor, bunătatea şi libertatea de orice pizmă». Prin aceasta a arătat că doreşte ca toţi să primească asemenea Lui această putere. Căci cînd purtătorul-de-Dumnezeu-învăţător zice : «Se ridică împreună prin cruce», socotesc că prin aceasta ne învaţă că, întrucît firea raţională a oamenilor se înalţă prin făptuire şi prin nepătimirea unită cu ea, înseamnă că însuşi Hristos Se înalţă împreună, adică Hristos ne ajută să ne facem asemenea Lui, înălţîndu-ne treptat şi după o ordine, prin făptuirea nepăti-mitoare, la contemplaţia cunoscătoare a naturii şi, de la aceasta, se mişcă mai departe la tainica iniţiere teologică (cunoştinţa de Dumnezeu) [316].

Aceasta mi se pare că o arată marele şi sfîntul Dionisie Areopagitul cînd zice : «Dar deoarece Dumnezeu este principiul (izvorul) sfinţitei rînduieli, prin care sfinţitele minţi ajung la cunoştinţa de ele însele, cel ce tinde la ceea ce se poate vedea din firea sa la început va vedea cine este el însuşi şi va lua întîi un dar. sfînt din înălţarea spre lumină. Iar cel ce a văzut bine ale sale prin ochii nepătmitori va părăsi adîncurile întunecoase ale neştiinţei, dar fiind încă nedesăvîrşit, nu va dori el însuşi, de la sine, iluminarea şi participarea atotdesăvîrşită la Dumnezeu, ci va fi ridicat pe încetul de la cele dintîi ale lui la cele şi mai dintîi şi, desăvîrşindu-se, la comuniunea culminantă şi atotdum-nezeiască, în chip bine orînduit şi sfînt» (De EccI. Hier., cap. 2, par. 4). Aşa Se ridică împreună cu

316. Dacă pe Golgota (şi chiar înainte de aceea, în urcuşul vieţii pămînteşti) Hristos S-a înălţat singur şi deci primul, după aceea Se înalţă împreună cu cei ce primesc crucea Lui, adică mortificarea patimilor, sau făptuirea nepătimitoare. .Numai, întrucît Hristos Se înalţă împreună cu ei, starea lor este asemănătoare cu cea a lui Hristos şi orice înălţare mai departe a lor, sau a acestei stări a lor, este o împreună-înălţare a lui Hristos ou ei. Înălţarea aceasta parcurge cele trei trepte ale urcuşului duhovnicesc : nepătimirea, sau făptuirea nepătimitoare, sau virtuoasă, contemplarea raţiunilor divine din creaţiune, cunoaşterea tainică a lui Dumnezeu.

317. Citatul dat din Dionisie Areopagitul invalidează afirmaţia lui J. Hausherr că acesta, în opoziţie extremă cu Evagrie, care găsea pe Dumnezeu în interiorul minţii umane, li considera mai presus de orice posibilitate a minţii de a-L cunoaşte într-o transcendenţă absolută, (*Ignorance inlinie,* în «Orientalia Christiana Periodica», 1936,

crucea, după acest mare şi dumnezeiesc dascăl, Cel singur Preaînalt, prin noi, care ne înălţăm în duh cu El, ridicîn-du-ne prin pătimire şi prin nepătimirea unită cu ea la cunoştinţă, şi prin aceea înălţîndu-ne cu mintea nematerială la iniţierea (cunoştinţa) tainică în cele dumnezeieşti, ba, îndrăznesc să adaug, şi la participarea la ele[317].

98. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Cuvîntul* Se *îngroaşă*» (Din aceeaşi Cuvînrare *la Teofanîe,* cap. 2, P.G. 36, 313).

Purtătorul de Dumnezeu şi învăţător a spus, socotesc, că Cuvîntul Se îngroaşă, în aceste înţelesuri :

Sau pentru că Cuvîntul, fiind simplu şi netrupesc, şi hrănind după ordine, în chip duhovnicesc, toate puterile din cer, a binevoit să Se îngroaşe şi, prin venirea Lui în trup, din noi, pentru noi şi ca noi, afară de păcat, să înfăţişeze în chip acomodat nouă, prin cuvinte şi pilde, învăţătura despre cele negrăite, care întrece puterea a tot cuvîntul (Căci spune că a grăit toate prin parabole, şi fără parabole n-a explicat nimic, idem, op. *cit.*, cap. 7). Fiindcă aşa le place învăţătorilor să facă, întrucît auzitorii nu pot urmări lucrurile cînd sînt spuse aşa cum sînt în starea lor "originală. De acea voiesc să-i ridice la înţelegerea celor spuse [317 b].

Sau pentru că, ascunzîndu-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în raţiunile lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporţional prin fiecare din cele văzute ca prin nişte semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin şi întreg în fiecare şi nemicşorat; Cel nedivers şi pururea la fel, în cele diverse ; Cel simplu şi necompus, în cele compuse ; Cel fără de început, în cele supuse începutului ; Cel nevăzut, în cele văzute şi Cel nepipăit, în cele pipăite.

Sau fiindcă pentru noi cei groşi la cugetare a primit să Se întrupeze şi să Se

p. **357** şi urm.). Din acest citat vedem că Dionisie se plasează la mijloc, între aceste extreme, afirmînd că se ponte ajunge nu numai la o vedere duhovnicească a lui Dumnezeu, ci şi Ia o comuniune cu El, dar drumul spre aceasta duce prin cunoaşterea de sine a omului. Sfîntul Maxim îşi însuşeşte această concepţie considerînd, contrar cu ceea ce spune Hans Urs von Balthasar despre el (***Kosmischc Liturgie***, 1061, p. 40), această comuniune cu Dumnezeu posibilă încă în viaţa aceasta. Sfîntul Maxim leagă strîns drumul nostru spre purificare de patimi de crucea «lui Hristos. Dar purificarea aceasta, deci şi crucea lui Hristos sînt temelia pe care se înalţă treptele superioare ale desăvirsirii duhovniceşti. Numai prin pătimirea înfrînărilor şi durerilor ajungem la nepătimire, sau la curăţirea de pătimirile cele rele.

317 b. Sfîntul Maxim vede lucrarea Fiului şi Cuvîntului lui Dumnezeu extinzîn-du-se şi asupra cetelor îngereşti, şi anume, nu numai pornind de la întruparea Sa ca om, ci încă înainte de aceea. El coboară treptat nu printr-o lucrare mîntuitoare de păcat {care se referă numai la oameni), ci printr-o lucrare prin care Se face mai deplin cunoscut ca Dumnezeu, de l.i rele mai de sus cete îngereşti pînă la noi, făcînd accesibilă fiecărei trepte experienţa Sa, după nivelul ei. Deci această coborîre la îngeri nu se datore.ştc unui păcat pe care l-ar fi săvîrşit şi ei, potrivit origenismului, ci pentru a-i ajuta şi pe ei să urce şi mai sus spre Dumnezeu. Alungind la noi, fiinţe în trup, Fiul lui Dumnezeu ia trup şi ne comunică prin simboluri trupeşti şi prin parabole istorice cunoştinţa despre Dumnezeu. Dar pe noi trebuie să ne elibereze şi de patimi si de moarte, oa să putem primi cunoştinţa Lui, ca să ne ridice la fericirea înţelegerii Lui şi a comuniunii strînse cu El. Se îngroaşă luînd trup, ca să facă trupul nostru transparent prin înduuovnicire şi să-L putem cunoaşte pe El ca Dumnezeu, prin trupul Său şi prin trupul nostru, devenire transparente în parte in cursul viotii pămînteşti şi deplin prin înviere.

Coborîrea aceasta a lui Dumnezeu-Guvîntul a putut să se facă după o oarecare succesiune, dar şi deodată. El -a putut lumina deodată atît cetele îngereşti, cît şi pe oameni prin întrupare. Dar e mai probabil că, chiar de Ia crearea ceteler îngereşti, Cuvîntul lui Dumnezeu. S-a coborît la o înţelegere a lor, cum S-a coborît şi la în-

întipărească (să ia chip) în litere, în silabe şi cuvinte, ca din toate acestea să ne adune pe încetul la Sine pe noi, cei ce urmăm Lui, uniţi în Duh, şi să ne ridice la înţelegerea simplă şi liberă de relaţie, aşa de mult concentrîndu-ne pe noi pentru Sine în unitatea Sa, pe cît de mult S-a desfăşurat pe Sine pentru noi, prin pogorămînt [31S].

99. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *«Nu din cele ce este El, ci din cele din jurul Lui, culegîndu-se un chip din altul, într-o înfăţişare a adevărului»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 9).

Dumnezeu nu este cunoscut niciodată ce este din cele ce sînt fiinţa Lui, adică din fiinţa însăşi. Căci o noţiune care să exprime ce este e imposibilă şi la fel de inaccesibilă întregii zidiri văzute şi nevăzute. Dumnezeu Se face cunoscut celor ce văd din cele din jurul fiinţei, însă numai că este, şi aceasta, cînd sînt bine şi binecrediinciios contemplate. Căci toate cele din jurul fiinţei arată nu ce este, ci ce nu este, ca, de exemplu, însuşirea de a fi nefăcut, de a nu avea o origine, infinitatea, necorporalitatea şi toate cele asemenea cîte sînt în jurul fiinţei şi înfăţişează ce nu este ea, nu ce este ea. Dar şi raţiunile proniei şi ale judecăţii, după care toate cu înţelepciune se chivernisesc, ca şi înfăţişarea armonioasă a firii în legătură cu Dumnezeu, care e împreunată cu acelea, arată pe Creatorul în mod proporţional, însă numai că este.

Deci negaţiunile opuse afirmaţiunilor se conciliază cu acestea şi se substituie între ele. Astfel, negaţiunile, indicînd nu ce este Dumnezeu, ci ce nu este, se unesc cu

ţelegerea omului (fără să Se întrupeze) de la crearea lui. Dar căzînd omul în păcat, coborîrea Cuvîntului s-a oprit la porţile închise ale omului, însă a stăruit în planul lumii îngereşti. Crearea lumii înseamnă o chenoză pentru Dumnezeu, o coborîre a Lui la nivelul tuturor treptelor ei înţelegătoare. In felul acesta, toată lucrarea Cuvîntului, prin care Dumnezeu a creat lumea, îmbrăţişează şi ţine îmbrăţişată întreaga lume creată. Dar coborîrea Cuvîntului susţine şi întăreşte şi urcuşul etern al îngerilor şi al .oamenilor spre cunoaşterea mai deplină a lui Dumnezeu şi spre comuniunea cu El. Faptul că Dumnezeu Se face om legînd omenirea cu El arată că omenirea nu mai poate cădea din Dumnezeu, iar progresul infinit în Dumnezeu arată că Dumnezeu nu e plafonat ca lumea şi omul nu se mişcă etern între două margini, expus unei eterne plictiseli. El e cu adevărat infinit cum nu e lumea, care nu poate da din ea nimic mai înalt ca omul. *

318. întruparea Cuvîntului în Hristos pentru oameni e pusă în legătură cu încorporarea Lui în toate lucrurile, ca în nişte semne. In fiecare e întreg, şi în toate cele diverse, fără diversificare. E întreg fără să Se compună cu cele compuse şi fără să Se facă văzut cu cele văzute. E prezent în toate prin raţiunile lor ce iradiază din aceeaşi Raţiune şi în toate cuvintele ce ni le adresează prin ele acelaşi Cuvînit ipostatic. Acesta e un mod prin oare ni Se face cunoscut nouă celor din trup. Prin toate ne adună treptat la Sine, unindu-ne in Duh cu El, dar şi întreo-laltă, căci prin ele li înţelegem pe El şi ne unim cu El tot mai mult în bogăţia Lui de sensuri şi în iubirea Lui multiform manifestată faţă de noi j dar ne înţelegem şi ne unim tot mai mult şi între noi, îmbogăţindu-ne împreună din acelaşi conţinut şi legîndu-ne împreună prin firele nenumărate ale dependenţei şi iubirii reciproce, şi jale dependenţei comune de El.

Dar numai pentru că S-a întrupat Cuvîntul dumnezeiesc în cea mai clară formă în Hristos, II putem vedea în toate lucrurile, ca încorporări ale raţiunilor şi cuvintelor Lui, fără să-L identificăm cu ele, dar simţindu-L lucrînd în ele ca Subiect mai presus de ele, transcendent lor. Insă şi mai direct este încorporat şi prezent Cuvîntul în cuvintele Scripturii.

afirmaţiile în jurul faptului că e ceva Acel ce nu este aceasta sau aceea ; iar afirmaţiunile, indicînd numai că este, dar nu şi ce este Acela, se unesc cu negaţiunile în jurul faptului că

nu e ceva cunoscut Acel ce este ceva. Ele indică prin ele contradicția ca opoziție, dar aplicate la Dumnezeu indică unirea extremelor prin coincidență [1].

100. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «*Fiindcă nu ajungea Bunătății să Se mişte prin autocontemplarea Ei, ci trebuia ca Binele să Se reverse şi să Se răspîndească pentru ca să iie mai multe cele cărora să le iacă bine*» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. **9,** P.G. **23, 320).**

Intrebînd pe marele şi înțeleptul bătrîn, adeseori pomenit, despre aceasta, mi-a spus că prin aceasta marele şi de-Dumnezeu-purtătorul Grigorie arată că Dumnezeu este acelaşi unic în Sine, ca Cel ce e unul în sens propriu, neavînd nimic deosebit după fire, care să se poată cugeta împreună cu Sine. Căci numai El are în Sine stabilitatea neînțeleasă, fără de început, nesfîrşită şi necuprinsă, din care, prin revărsarea nesfîrşit de darnică a bunătății, a creat lucrurile din nimic şi le-a făcut sa subziste, vrînd să Se împărtăşească pe Sine tuturor, pe măsura lor, şi fiecăruia în parte, fără să Se întineze, dăruind fiecăruia puterea de a fi şi de a persista. Aceasta o indică sfîntul, dumnezeiescul şi marele Dionisie Areopagitul zicînd că Dumnezeu trebuie propovăduit ca Unul, ca Cel ridicat mai presus de toate, ca Cel ce din bunătate a adus la existență toată ordinea celor inteligibile şi frumuseţea celor văzute, că Se află pe măsura lor în fiecare dintre făpturi potrivit unei rațiuni negrăite a înțelepciunii, fără să fie închis cîtuşi de puțin de nici o rațiune şi mod. In unele Se află anume printr-o revărsare prisositoare a bunătății darnice, în altele, în chip moderat, iar în altele întrucît pot doar să-L oglindească întrucîtva *(De div. nom.,* cap. **2,** par. **II).**

Aceasta este, poate, după prostia mea, revărsarea şi răspîndirea binelui şi înmulțirea lui Dumnezeu cel unul, pe măsura celor ce-L primesc, prin comunicarea bunătăților.

101. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «.*Comunică o altă împărtăşire, mult mai minunată decît prima*» (Din aceeaşi *Cuvintare la Teofanie,* cap. 13, PG. 36, 325).

1Fără întruparea Cuvîntului, întipăririle Lui în creațiune ne-ar da numai **o** cunoştință a celor din jurul Lui, iar despre ființa Lui, numai cunoştința faptului că este, nu şi ce este. Astfel, din creațiune adunăm numai negațiuni şi afirmațiuni referitoare la cele din jurul ființei şi la faptul că ea este. Combinîndu-le în ele însele, afirmtațiunile şi negațiunile par să se contrazică ; dar dacă le referim la Dumnezeu, ele se armonizează, întrucît coincid spunîndu-ne că Dumnezeu este, dar nu ce este, în ființa Lui. Ființa Lui e mai presus şi de unele şi de altele, dar le unește şi pe unele şi pe altele.

Socotesc că n-a fost un lucru aşa de uimitor, deşi a fost aşa de mare, că Dumnezeu a aşezat firea oamenilor apărută prin prima crea-ţiune în comuniune cu Sine prin insuflare. Căci atunci ea era curată, ca una ce era cinstită de mîna lui Dumnezeu. El împărtăşea celui asemenea frumuseţea dumnezeiască a chipului. Mai uimitor lucru a fost că a primit să stea în convorbire cu aceasta după ce aceasta s-a întinat şi s-a depărtat de Dumnezeu prin patimile ce şi le-a îngăduit şi să Se facă părtaş de ceea ce e mai rău, întinzînd minunea pînă la unirea miraculoasă a ei cu Cel ce n-are nici un amestec cu cele create. Căci înainte firea nu primise unirea cu Dumnezeu după nici un mod sau raţiune a fiinţei sau ipostasului în care se contemplă în general toate cele ce există. Dar acum a primit să fie una cu El după ipostas, prin unirea negrăită, păstrîndu-şi după fiinţă raţiunea proprie neschimbată şi deosebită de fiinţa dumnezeiască cu care are, prin unire, unitatea de ipostas, păstrîndu-se deosebirea. Aceasta, pentru ca raţiunea fiinţei, după care a fostNiăeută şi este, să-şi păstreze fiinţa ei nemicşorată în nici un fel, iar prin raţiunea modului de existenţă a fiinţei să primească a subzista dumnezeieşte, ca să nu cunoască şi să nu admită nicidecum tendinţa mişcării în jurul a altceva. Prin aceasta Cuvîntul înfăptuieşte cu firea oamenilor o comuniune cu mult mai minunată decît prima, unind cu Sine în chip esenţial după ipostas însăşi firea noastră [2].

102. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : <*Iar acum să primeşti zămislirea şi săltarea, dacă nu ca Ioan din pîntece, măcar ca David, la reaşezarea cortului*» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 17, P.G. 36, 329).

Marele Ioan este nu numai icoana pocăinţei şi a filosofiei făptuitoare a nepătimirii şi a contemplaţiei cunoscătoare — a celei dintîi ca propovăduitor şi botezător, a celei de-a doua, ca pustnic şi depărtat de lume, iar a celei de-a treia, ca levit şi preot şi Înaintemergător al Cuvîntului —, ci şi simbolul statorniciei neschimbate într-acestea prin deprindere, ca cel ce a păstrat din pîntece şi pînă la moarte neslăbită încrederea în acestea. Iar David este şi el icoana mărturisirii (păcatelor), a făptuirii şi a contemplaţiei, ca cel ce a fost întîi păstor, pe urmă împărat al seminţiei iudaice şi biruitor al celor de alt neam, dar nu şi simbol al stabilităţii într-acestea prin deprindere. Căci a căzut după venirea la cunoştinţă, pătimind ceva omenesc, şi n-a păzit neschimbată deprinderea virtuţii şi a cunoştinţei. De aceea poate nici nu s-a scris că a săltat întru întîmpinarea Cuvîntului din pîntece, ca marele Ioan, ci numai după desăvîrşită înfrîngere a celor de alt neam şi după aducerea cortului, adică după retragerea patimilor şi reîntoarcerea cunoştinţei. Deci Ioan este tipul tuturor celor care se nasc în virtute şi cunoştinţă prin pocăinţă în duh şi păstrează pînă la sfîrşit prin înaintare neschimbată deprinderea în acestea ; iar David, al

---

2Sfîntul Ciril din Alexandria foloseşte expresia lui Apolinarie, care circula şi sub numele sfîntului Atanasie : rj (fuaic TOU 0eou A6"fou aeaapxcojji-vij, dar o explicase în sens ortodox, ca unirea a două firi într-un ipostas (î evmai" TUW <fu3£a>v xa9' U7i6at(xatv). El voia să evite prin aceasta înţelegerea unirii celor două firi ale lui Hristos ca o simplă legătură (auvafeta) a două ipostase cu o reprezentare *(xposanzov)* comună, cum spunea Nestorie. Sinodul de la Calcedon impusese uzul exclusiv al unirii după ipostas (ur.oîxaxiy-ij Ivtootî). Sfîntul Maxim foloseşte aci expresia calcedoniană, dar o combină cu expresia «în chip esenţial», ca să întărească ideea de uni' tate a celor două firi într-un ipostas. El exprimă prin această unire faptul că firea umană subzistă în concret în şi prin ipostasul Cuvîntului, adică nu are o subzistenţă concretă de sine. De aceea, ea nu cunoaşte şi nu admite actualizarea voinţei sale într-o tendinţă spre altceva, decît spre ceea ce vrea Fiul lui Dumnezeu. Nesubzistînd concret prin sine, firea umană nu are o mişcare a voinţei de sine (YV<!>;A7]).

tuturor celor care cad după venirea la cunoştinţă şi iarăşi dobîndesc prin pocăinţă bucuria dumnezeiască a sufletului pe baza virtuţii şi a cunoştinţei. De aceea, vrîncl să fie scurt şi să concentreze cu duhul în chip spiritual cuprinsul largi al cuvîntului, marele dascăl a comparat cu Ioan şi cu David, cu aceşti mari bărbaţi, pe cei ce ascultă, în chipul unuia sau altuia, cuvintele dumnezeieşti. Aceasta pentru că fiecare din cei ce vieţuiesc cu bună credincioşie corespunde, cum socotesc, în chip sigur unuia din a-ceştia, adică modului arătat al fiecăruia. Deci, parcă ar striga lămurit : Toţi cîţi aţi primit cuvîntul dumnezeiesc al virtuţii şi al cunoştinţei, zămislit în voi prin pocăinţă, păstraţi ca marele Ioan de la început pînă la sfîrşit, prin înaintare în chip neschimbat, săltarea dumnezeiască a sufletului pentru El, nefiind furaţi de nici un fel de păcat şi de nici o neştiinţă; sau, dacă vi s-a întîmplat ceva nedorit pe drumul dumnezeiesc al virtuţilor, străduiţi-vă prin pocăinţă şi cu osteneală, ca fericitul David, să readuceţi la voi virtutea şi cunoştinţa prin tăria răbdării şi prin exercitarea în cuvintele dumnezeieşti, ca nu cumva, lăsînd cu uşurătate întinat de patimi dumnezeiescul cort al virtuţii şi al cunoştinţei, să aveţi de suportat boala preotului Eli şi, căzînd pe spate la porţile templului din Sichem, să muriţi strivind umărul virtuţilor (I Regi, 4, 17).

102 **a.** Aceasta socotesc că o învaţă acest fericit Părinte în *Cuvîntul la Duminica cea nouă,* unde zice: «Ni s-a poruncit să cîntăm Domnului cîntare nouă, fie că am fost duşi de păcat în Babilon şi în zăpăceala cea rea, apoi readuşi în Ierusalim (căci acolo nu puteam cînta cîntarea dumnezeiască fiind în ţară străină, dar aci am început cîntare şi vieţuire nouă), fie că am rămas în bine şi am înaintat, fiind în parte

biruitori, iar în parte, în curs de biruinţă prin Duhul înnoitor» (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Nov. Domin.,* cap. I). Acestea bănuiesc, în prostia mea, că le-a cugetat învăţătorul cînd a zis : «Iar acum să primeşti zămislirea şi săltarea, dacă nu ca Ioan din pîntece, măcar ca David la reaşezarea cortului», concentrînd înţelesul celor spuse într-un chip potrivit cu demnitatea şi cu genul [3].

Căci spun cercetătorii sîrguincioşi ai acestor taine şi îndrăgostiţii scrutători ai raţiunilor lor duhovniceşti, că raţiunea generală a înţelesului duhovnicesc al Scripturii, fiind una, apare contemplaţiei lărgită-înzecit: prin loc, timp, gen, persoană, demnitate sau ocupaţie, filosofia făptuitoare, naturală, teologică, prezent şi viitor, sau tip şi adevăr ; şi iarăşi, concentrată prin circumscrierea celor cinci moduri dintîi în cele trei următoare şi apoi a celor trei în cele două din urmă şi prin închiderea celor două în raţiunea cea una, în afară de număr. Căci cele cinci moduri ale timpului, locului, genului, persoanei şi demnităţii se adună în cele trei : al filosofiei făptuitoare, naturale şi teologice, iar acestea trei, în două, care indică prezentul şi viitorul. Şi acestea, în Raţiunea negrăită, desăvîrşitoare, simplă şi atotsusţinătoare. Pentru că din aceasta s-a ivit prin ieşire decada

3Orice viată după Dumnezeu începe prin auzirea cuvîntului şi prin pocăinţă. De la pocăinţă se înaintează la virtute, care produce nepătimirea, şi la contemplaţie, care produce cunoaşterea de Dumnezeu. Acestea sînt cele trei trepte inevitabile ale urcuşului duhovnicesc. Cel ce înaintează statornic pe această cale păstrează în sine neîncetat pocăinţa ca izvor care alimentează efortul urcuşului. El saltă şi deci urcă continuu la auzul cuvîntului, care se adresează continuu conştiinţei. Cel ce renunţă la acest efort a pierdut şi starea de pocăinţă. El trebuie să revină din nou la pocăinţă, ca să reînceapă drumul făptuirii virtuţii, care duce la contemplaţia şi la cunoaşterea de Dumnezeu. Acesta saltă la reîntoarcerea cortului dumnezeiesc al virtuţii şi el contemplaţiei în suflet de pe urma pocăinţei, cum a făcut David. Sînt cele două tipuri de oameni care se mîntuiesc. Cine nu se încadrează în nici unul nu se mîntuieşte, pentru că nu săvîrşeşte drumul creşterii duhovniceşti.

generală a modurilor contemplate în Scriptură, ca într-o obîrşie, şi se adună prin concentrare aceeaşi decadă în monadă.

102 **b.** Sub aspectul timpului, raţiunea Scripturii e văzută spiritual cînd ne arată pe : «cînd», «era», «este», «va fi», «înainte de aceasta», «prezentul», «după aceasta», «în aceeaşi vreme», «de la început», «trecutul», «viitorul», «anii», «vremurile», «lunile», «săptămînile», «zilele», «nopţile» şi părţile acestora şi, pe scurt, toate cîte le arată timpul. Sub aspectul locului, cînd arată cerul, pămîntul, aerul, marea, lumea, marginile, ţările, insulele, cetăţile, bisericile, satele, ţarinile, munţii, văile, drumurile, rîurile, pustiurile, lacurile, livezile, viile şi, pe scurt, toate cîte pot exprima locul. Sub aspectul genului în general cînd arată pe îngeri sau toate cîte ţin de ordinea fiinţelor înţelegătoare din ceruri, apoi cerul şi luna, stelele, focul şi cîte sînt în aer, pe pămînt, în mare, sau animalele, sau plantele şi cîte se scot din pămînt şi se prelucrează de meşteşugurile omeneşti, sau toate celelalte asemenea ,• în special, cînd arată oameni, neamuri, popoare, limbi, seminţii, ginţi şi toate cele asemenea, fie că se dau cu număr sau fără număr. în persoane, cînd numeşte cu numele pe acest înger sau pe acest arhanghel, sau serafim, sau celelalte fiinţe înţelegătoare care vieţuiesc în ceruri, sau arată cu numele pe Avraam sau Isaac sau Iacov sau pe alt oarecare din cei amintiţi în Scriptură cu laudă sau cu ocară. Iar după demnitate, cînd arată împărăţia sau pe împărat, pe păstor sau turma, pe preot sau preoţia, pe plugar sau pe comandantul de oşti, pe arhitect şi, simplu grăind, toate profesiunile în care se împarte neamul omenesc.

Dar toate acestea cîte le-a arătat cuvîntul că se cuprind în cele cinci moduri, constînd din fiinţă, putere şi lucrare, sau din primele dis-tincţiuni referitoare la ele, mişcă sau sînt mişcate, lucrează sau sînt lucrate, contemplă sau sînt contemplate, vorbesc sau sînt vorbite, învaţă sau sînt învăţate, atrag sau resping şi ca să spun scurt : lucrînd sau pă-timind. Iar acestea înfăţişează prin împletirea reciprocă între ele, în chip variat, filosofia făptuitoare, naturală şi teologică. Căci fiecare din cele numite e înţeles în chip diferit, ca vrednic de laudă sau de ocară, după sensurile aflate prin contemplaţie, şi descoperă raţiunile referitoare la ele, cele care trebuie făcute sau nu trebuie făcute, cele naturale sau nenaturale, cele inteligibile sau neinteligibile. Pentru că, precum am spus, în orice raţiune sînt două moduri, descoperite după putinţa celui ce face cu prudenţă cercetarea înţelesului lor. Şi din afirmarea raţiunilor ce sînt de făcut, a celor naturale şi a celor inteligibile, şi din respingerea închipuirilor ce nu sînt de făcut, a celor nenaturale şi a celor neinteligibile, cei credincioşi cultivă filosofia făptuitoare, naturală şi teologică, ceea ce e tot una cu iubirea de Dumnezeu.

102 **c.** Acestea iarăşi se împart în prezent şi viitor, ca unele ce au umbra şi adevărul, tipul şi arhetipul (chipul şi modelul). Căci chiar de ar avea omul în veacul acesta în chip suprafiresc şi înalt puterea de a atinge cea mai înaltă măsură a virtuţii, a cunoştinţei şi, prin aceasta, puterea de a se face stăpîn pe ştiinţa celor dumnezeieşti, se află încă în tipul şi icoana arhetipurilor. Pentru că tot ce socotim noi acum că e adevăr e în realitate tip şi umbră şi icoană a Raţiunii mai înalte. Raţiunea, care în toate lucrează în vederea viitorului şi e făcătoare a tuturor, e înţeleasă ca existînd şi arătîndu-se în tip şi în adevăr, ca una ce e mai presus de prezent şi viitor şi mai presus de tip şi de adevăr, neavînd nimic opus care să se contemple împreună cu ea. Adevărului însă

se opune minciuna. Deci Raţiunea în care se adună toate e mai presus de adevăr. Şi iarăşi, existînd ca om şi Dumnezeu, e cu adevărat mai presus de umanitate şi dumnezeire.

Deci cele cinci moduri de mai înainte se contrag, după înţelesul lor multiplu, în filosofia făptuitoare, naturală şi teologică ; acestea iarăşi, în prezent şi viitor, sau în tip şi adevăr ; prezentul şi viitorul, în obîrşie, adică în Cuvîntul ce era la început. Acesta face pe cei ce s-au făcut vrednici de El şi prin cele spuse au făcut cu osteneală drumul spre El, şi decada care s-a făcut pentru ei au făcut-o pentru El în monadă, să-L pătimească şi să-L vadă. Pentru că unimea i-a eliberat de toată mişcarea pătimaşă, naturală şi înţelegătoare • şi a imprimat în ei, printr-o deprindere integrală şi prin har, însuşirea simplităţii dumnezeieşti după fire [4].

4împrejurările acestea reflectă diferitele raţiuni în care **se** ramifică Raţiunea divină în creaţie **şi** în istorie. **In** Scriptură e străvezie, mai mult ca în creaţie, Raţiunea cea una ramificată în raţiunile cele multe. Dar Scriptura nu e o ordine despărţită de creaţie, ci în ordinea **ei** e **pusă în** lumina mai clară a Revelaţiei ordinea creaţiei. De aceea ea **şi** ajută ordinii creaţiei să se restabilească **şi** să se actualizeze conform cu adevărata ei destinaţie. Propriu-zis, ajută omului să se realizeze, ţinînd seama de totalitatea raţiunilor încorporate în creaţie **şi** luminate **în** ordinea şi modul lor de actualizare prin Scriptură sau prin Revelaţie. Căci numai omul se realizează prin cunoaştere şi voinţă. Omul combină în efectuarea urcuşului său spiritual spre Dumnezeu raţiunile creaţiei, lămurite de Scriptură, conform relaţiilor fireşti în care se împletesc ele, realizînd ordinea vieţii **în** dezvoltarea ei spre Dumnezeu. Omul se dezvoltă astfel în relaţie cu tot universul, în multiplicitatea aspectelor lui. Se dezvoltă combinînd timpul lui, care face parte din timpul lumii, cu locul lui, rare face parte de asemenea din locul lumii ; ou apartenenţa lu neamul faţă de care are anumite datorii, care e condiţionat de celelalte neamuri ale lumii; activînd calităţile şi îndatoririle persoanei iui **în** raport cu celelalte persoane, cu ocupaţia sau poziţia lui în societate.
Trăind într-un anumit timp şi loc, avînd faţă de neamul din care face parte datoriile ce **i** le impune acel loc, timp şi ocupaţie sau poziţia sa in acel neam, fiind dotat ca persoană cu însuşiri particulare, fiecare om primeşte de la Dumnezeu alte daruri **şi** alte solicitări **şi** toate aceste daruri şi solicitări sînt raţiuni şi cuvinte noi prin care Se manifestă Dumnezeu în lume şi pe care le vrea dezvoltate prin răspunsurile speciale ale acelui om care contribuie astfel la punerea in relief pentru toţi ia unei alte părţi din bogăţia unitară a raţiunilor **şi** a darurilor lui Dumnezeu spre creşterea spirituală a tuturor. Numai cel ce s-a întîlnit astfel continuu cu Dumnezeu care îi grăieşte, îi oferă daruri şi-1 solicită **în** mod special, dar în ansamblul tuturor cuvintelor, darurilor şi solicitărilor adresate oamenilor într-o ramificare concretă a raţiunilor Sale, creşte în cunoaşterea nesfîrşiteloi forme ale manifestării iubirii lui Dumnezeu, pentru ca, atunci cînd se va întîlni cu El în persoană, să vadă în simplitatea Lui şi multiplicitatea nuanţelor acestei iubiri. Numai cel ce. a experiat în nenumărate ocazii darurile şi solicitările tatălui, **sau** şi-a dezvoltat prin acestea dialogul iubitor cu el, a crescut la capacitatea de a vedea **în** faţa tatălui concentrată bogăţia de simţiri pe care a manifestat-o prin toate acele daruri şi solicitări. Nu va putea ajunge cineva la înţelegerea complexităţii iubirii concentrate în faţa unitară a tatălui său, dacă nu a fost atent la toate cuvintele, darurile, solicitările ce i s-au adresat, dacă nu le-a sesizat şi nu le**-a** răspuns, ci şi**-a** căutat liniştea în vidul unei detaşări abstracte a eu-ului său interior. Cerînd fiecăruia o asemenea valorificare a împrejurărilor concrete ale vieţii lui, ca drum spre Dumnezeu, sfîntul Maxim afirmă din nou importanţa creaţiei în toată complexitatea ei pentru urcuşul **Omului** la Dumnezeu. Insistenţa lui asupra doctrinei despre raţiuni, asupra importanţei cunoaşterii lor prin contemplarea curată a lucrurilor, după dobîridirea virtuţilor, pare **a-şi**
avea cauza în voinţa de a respinge origenismul platonizant care preconiza desprinderea cit mai radicală a omului de lume pentru a se întoarce în unitatea preexistentă, neîmbogăţit din viaţa în lume.
Dar sfîntul Maxim acordă prin această importanţă deplină identităţii personale a fiecărui om. Omul nu-şi pierde identitatea sa personală pe drumul către Dumnezeu. Dimpotrivă, în raportul ou Dumnezeu omul îşi găseşte şi-şi păstrează identitatea sa personală, simţind iubirea lui Dumnezeu îndreptată în mod particular spre sine, împreună cu responsabilitatea specială cu care Dumnezeu îl investeşte în raport cu întreaga creaţie. Raportîndu-s'e la Dumnezeu în conformitate cu coordonatele care-1 individualizează şi cu darurile şi cu solicitările dumnezeieşti pe care le are în aceste coordonate şi prin care Dumnezeu i Se adresează în fiecare împrejurare a vieţii lui, într-un mod special, omul urcă treptat prin filosofia făptuitoare a virtuţilor, sau prin despătimire şi prin contemplarea raţiunilor divine care îl solicită, din creaţie şi din Scriptură, spre cunoaşterea tainică a lui Dumnezeu, în Care se adună toate raţiunile cunoscute de el. Prin fiecare faptă şi treaptă se împlineşte pentru prezent şi se deschide unei împliniri superioare în viitor. Căci virtutea şi

Par trebuie ştiut şi aceea că raţiunea providenţei s-a sămînţat în filosofia naturală, iar raţiunea judecăţii în cea făptuitoare, în modurile potrivite acestor raţiuni, moduri în care se arată celor ce contemplă existenţele şi desfăşurarea lor [5]-

Acestea socotesc că le-a cugetat, cum s-a spus, acest dumnezeiesc dascăl, cînd a numit în chip cuvenit pe sfinţii» amintiţi din modul înţelegerii lor după neam şi demnitate, iar pe marele Ioan, şi din modul locului. Căci sfîntul Ioan, 'ca predicator al pocăinţei, este icoana făptuirii; ca pustnic, al nepătimirii; ca levit şi preot, al contemplaţiei cunoscătoare ,• iar ca cel ce a săltat în pîntece în întîmpinarea Cuvîntului, e simbol al neschimbării şi al deprinderii în virtute şi cunoştinţă. Iar sfîntul David, ca iudeu şi păstor, închipuieşte filosofia făptuitoare, prin mărturisirea (păcatului) ; ca împărat al lui Israel, înfăţişează tainica iniţiere contemplativă. Deci neamul sfîntului Ioan e poporul şi seminţia din care a fost, demnitatea (ocupaţia) e predica şi preoţia, iar locul e pustiul în care petrecea. Iar al marelui David, la fel, neamul e poporul şi seminţia, ocupaţia sau demnitatea, păstoria şi împărăţia [6].

Dacă înţelegem pe fiecare din acestea potrivit cu el însuşi, după raţiunea cuvenită şi modurile indicate ale ei, indicăm fără greşeală taina manifestată prin el.

103. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «De *fuge în Egipt, fugi împreună cu El din toată inima ; căci bine este să fugi împreună cu Hristos cînd e prigonit. De întîrzie în*

---

cunoştinţa dobîndită în prezent e numai un tip dinamic spre binele şi adevărul final. Mai bine-zis, plenitudinea ultimă spre care tindem e mai presus de dualitatea : prezent-viitor, virtute^cunoaştere, bine-adevăr. Ea e mai presus chiar de dualitatea umanitatc-dumnezeire, spune sfîntul Maxim. Căci omul ajuns în Dumnezeu nu se mai distinge de Dumnezeu, deşi după natură ramine deosebit de Dumnezeu. Unitatea aceasta s-a realizat în mod culminant şi exemplar în Hristos. Astfel, prin urcuş, cele cinci moduri le combină în trei, pe cele trei în două, şi de la acestea se ridică în monada divină, sau mai bine zis formează cu Dumnezeu o unică monadă. Cu monada divină se uneşte cînd s-a unificat pe sine însuşi în mod desăvîrşit, unindu-se în întregul său simplificat cu Dumnezeu cel în simplitatea Sa atotcuprinzătoare. Căci simplitatea monadei divine, imprimînclu-se în el, l-a eliberat de toată varietatea mişcărilor şi anume nu numai a celor pătimaşe, păgubitoare firii, ci şi a-celor naturale şi înţelegătoare.

Unificarea nu se produce numai în om şi între om şi*Dumnezeu, ci şi între oameni. Deşi fiecare se mişcă spre sursa divină pe linia unor raţiuni conforma persoanei lui şi a combinărilor speciale de coordonate pe care le reprezintă, liniile diferitelor persoane sînt nu numai convergente, ci şi legate între ele şi intr-o comunicare reciprocă continuă şi tot mai intimă, producînd între ele o unică mişcare simfonică şi vastă ce se înalţă spre aceeaşi sursă, care este totodată aceeaşi ţintă; convergenţa simfonică se micşorează numai acolo unde mişcările diferiţilor inşi nu înaintează spre aceeaşi sursă a raţiunilor. Mişcările acestea sînt contrare firii şi nu conduc creatura la scopul ei desăvîrşitor, ci la coruperea definitivă, aruncîndu-le într-un adevărat haos corupător al fiinţei şi al persoanelor.

5Sfîntul Maxim distinge între raţiunea şi scopul Providenţei şi între raţiunea şi scopul Judecăţii. Cea dintîi se descoperă cunoaşterii existenţelor, sau gîndirii referitoare la ele (filosofiei naturale), fiind sădită şi in tendinţa omului după această cunoaştere ; cea de a doua e sădită în judecata (distinctivă) ce o face omul între cele ce trebuie făcute şi cele ce nu trebuie făcute, deci şi la cerinţa creaţiei de a fi tratată în aicest fel, ca singurul mod în care poate fi dezvoltată în chip firesc. Aceste două ţeluri de raţiuni se descoperă deci numai cînd omul activează concret cele două moduri de abordare a realităţii. Astfel, există raţiuni divine ale celor ce sînt şi ale celor ce trebuie făcute, sau raţiuni fiinţiale şi raţiuni normative. Dar între ele este o strînsă legătură. Raţiunile normative indică în ce direcţie trebuie să fie dezvoltate lucrurile, care există în baza raţiunilor fiinţiale; sau raţiunile fiinţiale au şi uri aspect normativ. în trecerea de la ceea ce sînt la ceea ce trebuie să devină apar modurile. Modurile sînt formele prin care raţiunile normative dezvoltă raţiunile fiinţiale.

Nu numai prin concepţia pozitivă despre mişcare, ci şi prin cea despre raţiunile normative şi prin cea despre moduri, viziunea sfîntului Maxim despre lume **se dovedeşte profund dinamică. Întreaga creaţie ajută înaintării spre Dumnezeu a persoanei umane, iar aceasta are misiunea să ducă întreaga creaţie spre Dumnezeu. Ea nu este o temniţă pentru om, în sensul origenist.**

6David ca păstor închipuieşte înţelepciunea cu fapte, care începe de la mărturisirea, păcatului, sau de la pocăinţă, închipuită de sfîntul Ioan Botezătorul. In faza aceasta omul îşi păzeşte gîndurile, ca David, oile. Ca împărat, închipuieşte treapta supremă a cunoaşterii tainice a lui Dumnezeu. Amîndoi parcurg cele trei trepte duhovniceşti, dar Ioan, fără nici o întrerupere.

Egipt, cheamă-L din Egipt, unde se aduce bună închinare» (Din aceeaşi *Cuvîntare la Teofanie,* cap. 18, P.G. 36, 332).

Socotesc că nu ajunge să ştim că Domnul a fugit în Egipt; mai trebuie să ştim, în consecinţă, că a fugit prigonit de cineva. Deci nu fuge Domnul simplu în €gipt, ci prigonit de Irod, care împărăţea atunci în Iudeea. Iar Irod, cum se spune, se tîlcuieşte «patimă», sau «cel de piele», sau «fire». Iar Egiptul are şi el multe înţelesuri, după modurile de contemplaţie. Uneori înseamnă lumea de acum, alteori trupul, uneori păcatul, alteori neştiinţa, alteori iarăşi necăjirea. Mai ales în înţelesul acesta trebuie să luăm acum fuga Domnului în Egipt. Bine este deci să fugim în Egipt împreună cu Hristos, adică cu raţiunea dumnezeiască, cea cunoscătoare, din noi, prigonită din pricina prunciei pentru noi, cei prunci încă în ea, de către cugetul pămîntesc ce stăpîneşte şi împărăteşte încă asupra noastră prin mişcările pătimaşe ale trupului. Să fugim adică în starea de suferire a greutăţilor prin făptuire, pînă ce ni se va vesti prinnepătimire moartea celor ce caută sufletul atotdummezeieştii raţiuni aflate în noi în stare de pruncie, adică moartea celor ce vor să omoare viaţa noastră cea conformă raţiunii (cuvîntului), a celor stăpîniţi de furia de a nimici în noi starea sau deprinderea cea după chipul lui Hristos. Căci raţiunea (cuvîntul) vine, prin rîvna voinţei noastre neşovăielnice, ca printr-un nour uşor, în Egiptul nostru, adică în trup, clăti-nînd mişcările şi patimile acestuia, ca pe nişte idoli făcuţi de mină, şi le răstoarnă de pe tron şi le alungă cu totul din suflet, întorcîndu-1 pe acesta, după aruncarea idolilor, la închinarea cuvenită a Sa.

Deci să fugim în sens bun împreună cu Hristos cel prigonit, primind drept bună răsplată a fugii împreună cu El, prin suferirea de bună ■ voie a greutăţilor şi necazurilor, nepătimirea. Şi să-L chemăm iarăşi pe Hristos din Egipt, nelăsînd raţiunea dumnezeiască a cunoştinţei din noi, după alungarea şi omorîrea desăvîrşită a patimilor, prinsă neînţelep-ţeşte în lupta împotriva patimilor ce nu mai sînt şi neîngăduind să se facă cunoscută numai ca trup raţiunea care e în noi sau în cei care sînt în contact cu noi, ci după ce am fost pregătiţi bine şi în chip credincios în chipurile filosofiei făptuitoare cu ajutorul necazurilor legate de virtuţi, să urcăm de la virtuţi, prin contemplaţie, la cunoştinţa puterilor ale căror chipuri şi preînchipuiri sînt virtuţile. Să urcăm bine ca de la Egipt în Iudeea şi să-i învăţăm şi pe cei ce sînt cu noi să urce şi, de la cunoaşterea lui Hristos Cuvîntul ca trup, să ne mutăm, prin făptuire, la slava sau la cunoştinţa Lui ca a Unuia-Născut din Tatăl. Aşa fuge cineva în sens bun şi credincios împreună cu Hristos cel prigonit şi aşa II cheamă pe El iarăşi, strămutîndu-se de la făptuire la contemplaţie şi cunoştinţă, toate făcîndu-le cu raţiunea, conform cu Raţiunea, mai presus de raţiune [7].

7Se descrie lupta raţiunii divine sau a solicitării divine ce ni s-a descoperit în conştiinţă cu mişcările pătimaşe din noi. Cît e încă în stare de pruncie, să fugim de prigoana acestora în greutăţile legate de făptuirea virtuţilor, pînă ce mor aceste patimi. Apoi să o chemăm din aceste greutăţi şi necazuri legate de practicarea virtuţilor, la lucrarea mai înaltă a contemplării. Să nu o mai lăsăm să se lupte cu pretinse patimi care nu mai sînt, şi să se manifeste numai în străduinţe săvîrşite prin trup pentru curăţirea trupului; ci să o lăsăm să se înalţe de la virtuţi la treptele spirituale, ale căror chipuri sînt virtuţile. Iar noi să ne mutăm în întregime împreună cu ea de la starea ei terestră la starea ei transfigurată, adică, de la cunoaşterea sau experienţa ei cea după trup, la cunoaşterea şi experienţa stării ei de slavă ; să vedem raţiunile divine în ele înseşi, sau în Dumnezeu.
Tot drumul acesta să-1 facem cu o raţiune care se conformează Raţiunii mai presus de raţiune. Raţiunea divină mai presus de raţiune S-a coborît la noi prin raţiunea noastră şi prin raţiunile lucrurilor ca daruri şi solicitări către noi, ca să ne înalţe la bucuria întîlnirii personale cu Ea, depăşind greutăţile împlinirii cerinţelor Ei prin biruirea patimilor noastre egoiste. Din Raţiunea iubirii mai presus de raţiune, s-a întins raţiunii noastre puntea spre raţiunea noastră, ca prin această punte să urcăm la Raţiunea iubirii, Care e mai presus de raţiunea noastră şi de puntea coborîtă la noi, dar cu Care noi şi raţiunea noastră sîntern în acord. Să ne ridicăm la starea în care vedem în mod transparent Raţiunea supremă mai presus de raţiunea noastră.

Să nu ţi se pară ciudat că se înţelege Egiptul oa sufeorire de necazuri în vederea virtuţii. Ia seama cu atenţie la cele isorisite în Vechiul Testament : el nu a apăsat numai pe Israel, punîndu-1 să facă cărămidă, ci şi pe egiptenii înşişi i-a chinuit pînă la pieire prin apariţia lui Moise. Căci Egiptul se tălmăceşte, cum am spus, apăsare şi întuneric. Dar, orice tălmăcire, cînd se ţine seama de raţiunea cuvenită a lucrului la care se referă, găseşte în el, prin contemplaţie, de cele mai multe ori un sens de laudă şi unul de ocară. Deci dacă atunci cînd trupul este în vigoare şi se îngraşă prin patimi, sufletul e chinuit şi întunecat, retrăgîndu-se de la el deprinderea virtuţilor şi iluminarea cunoştinţei, la fel şi cu totul cuvenit cînd sufletul e păzit şi luminat de frumuseţea dumnezeiască a virtuţilor şi de iluminarea cunoştinţei, omul din afară se strică, trupul lepădînd, prin apariţia raţiunii, vigoarea naturală. Căci în trup se ascundea, tîrîndu-se, sau mai vîrtos împărăţea şarpele ce avea puterea în buric, ca un oarecare faraon nevăzut ce arată cele frumoase, chinuind sufletul cu muşcăturile păcatului. Dar stingîndu-se în parte cugetul trupului, prin greutăţile şi strîmtorările făptuirii, se retrage şi şarpele, fiind mortificat cu desăvîrşire şi nemailăsînd nici urmă din tirania de mai înainte. Astfel, cei ce au dobîndit libertatea pot striga prin Hristos încă înainte de învierea cea de obşte, din pricina învierii de bunăvoie a libertăţii ce s-a ivit în ei: «Unde-ţi este, moarte, boldul ? Unde îţi este, iadule, biruinţa ?» (I Cor., 15, 55). E vorba de plăcerea trupului şi de rătăcirea din neştiinţă a sufletului împreunat cu plăcerea aceea. Căci atotscele-ratul diavol, stăpînind prin acelea firea omenească, înţepa fără cruţare cu acul plăcerii firea oamenilor şi o trăgea, plin de pizmă, cu arcanul înşelăciunii spre pieire [8].

104. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Dacă *vreunii vor să iie numaidech lipsiţi de dreapta credinţă şi să cadă de la slava lui Dumnezeu, iiind atraşi la idoli şi la lucrurile meşteşugite şi la plăsmuirile mîinilor, cei ce au minte n-au decît să dorească altceva decît să le respecte şi deci să le cinstească*» (Din *Cuvîntarea la Lumini,* a aceluiaşi, cap. 6, P.G. 36, 340—341).

Cînd au iost citite acestea, aţi spus că unii dintre auzitori au contrazis pe învăţător, spunînd că nu e drept ca cei ce au minte şi au hotărî! să vieţuiască evanghelic să dorească să fie respectate acestea şi deci să le cinstească. Faţă de aceştia eu nu spun de la mine nimic, ci ceea ce am învăţat despre acestea de la un bătrîn înţelept în cele dumnezeieşti şi oare s-a ocupat mult cu învăţătura Părinţilor. Aflaţi (căci grăiesc ca şi cînd aceştia ar fi de faţă) că sfîntul şi fericitul părinte Grigorie, vă-zînd pe elini stăpîniţi mai ales de această rătăcire iraţională şi înstrăinaţi cu totul de la cunoştinţa Celui ce e cu adevărat Dumnezeu, le spune acestea, călăuzit de legea compătimirii. El voia să li se facă cît mai uşoară întoarcerea la calea cea dreaptă, din iraţionalitatea şi din nimicnicia sau mai bine-zis din murdăria idolilor lor, după ce li se va arăta deplin netemeinicia lor prin raţiuni demonstrative. Iar pe lîngă aceasta mai voia ca să nu fie atras cineva de necredinţa

8Suferirea de necazuri şi de greutăţi e şi un lucru bun cînd prin ele omul se exercită în virtute. Egiptul luat în acest sens capătă un înţeles bun. Aceasta putea mira pe unii din cititorii sfîntului Maxim. De aceea spune că şi Egiptul, ca orice lucru, poate fi luat atît în sens bun, cît şi în sens rău. Egiptul are acest dublu înţeles prin faptul că este chipul trupului. Dar dacă trupul ţinut în vigoare poate fi spre moartea lui şi a sufletului, dacă vigoarea lui întreţinută de lăcomie e slăbită, el contribuie la creşterea duhovnicească a sufletului şi pregăteşte fiinţa umană spre înviere. Ideea aceasta o va dezvolta sfîntul Maxim (în *Quaest. ad Thalas.*, 58) cînd spune: «Intristîndu-se omul cu trupul de virtute din pricina ostenelilor se bucură cu sufletul, privind la frumuseţea celor viitoare ca la ceva prezent».

acelora, odată ce rătăcirea lor e vădită tuturor şi uşor de demascat, neascunzînd răul cuprins în ea nici unuia care cugetă cinstit.

105. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *«Unde e curăţire, acolo e iluminare, iar iluminarea e împlinirea dorinţei acelora care doresc cele mai mari, sau ceea ce e mai mare, sau ceea ce e mai presus de mărime»* (Din aceeaşi Cuvînfare, cap. 8, P.G. 36, 344).

Cunoscătorii tainelor dumnezeieşti spun că unde e curăţirea sufletului cea prin virtuţi, acolo apare şi iluminarea cunoştinţei după cercetarea cu evlavie a lucrurilor. Iar aceasta ridică sufletul spre înţelegerea lui Dumnezeu şi ţintuieşte dorul lui de cel mai de sus dintre cele dorite, adică de Dumnezeu, Care e şi se cunoaşte întru cele mai mari, sau e Cel mai mare şi e propriu-zis mai presus de mărime. «Intru cele mari» e ca Cel ce e în trei ipostasuri de o fiinţă, de o putere şi neamestecate în proprietatea exactă şi neschimbată a fiecăruia, adică în nenaştere, în naştere şi în purcedere ; «Cel mai mare» e pentru unitatea, identitatea şi unicitatea dumnezeirii după fiinţă; iar «mai presus de mărime», pentru că dumnezeirea nu e circumscrisă de vreo cantitate sau mărime sau mulţime şi nu e cuprinsă în nişte margini. Căci toată mărimea e mărginită. Dumnezeirea e singura fără margini, cum zice marele David : «Mare e Domnul şi lăudat foarte» (Ps. 47, 2) şi «măreţia Lui nu are sfîrşit» (Ps. 144, 3). Ba nu e mărginită de nici un hotar. De aceea e infinită, neexistînd nici o noţiune de timp şi de spaţiu care să o ajungă. Pe baza unor astfel de noţiuni au născocit cei ce se muncesc cu aceste lucruri, metoda argumentelor raţionale. Dar din pricina lor s-au dovedit incapabili de a afla adevărul, deoarece au crezut că tot ceea ce nu putea fi prins în raţionamentele lor nici nu există.

Şi e dovedit că învăţătorul le spune pe cele mai dinainte pentru faptul că şi în alte părţi se foloseşte de aceleaşi cuvinte. Căci zice în *Cuvîntul la venirea celor din Egipt (Cuv. Despre Egipt,* cap. **6),** vorbind despre fiinţa necreată şi despre firea creată şi care a luat început: «Iar cea dintîi se numeşte Dumnezeu şi stă în cele trei mai mari, adică în Tatăl, creatorul şi desăvîrşitorul, şi în Fiul şi în Sfîntul Duh». Şi iarăşi, în *Cuvîntul despre Botez,* vorbind despre una şi aceeaşi **sfînta** dumnezeire în trei sfinte ipostasuri, zice : «Din toate părţile egală, din toate părţile aceeaşi, ca o singură frumuseţe şi mărime a cerului, o consubstanţialitate infinită a celor trei infinite» *(Cuv. la Sfîntul Botez,* cap. **41).**

Deci învăţătorul s-a făcut însuşi tîlcuitor celor ce nu citesc superficial dumnezeieştile lui cuvinte.

106. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Se *înnoiesc firile şi Dumnezeu Se face om» (Cuv. la Sfînta Lumină,* cap. **13,** P.G. **36, 348).**

Sfinţii — care au primit cele mai multe din tainele dumnezeieşti de la cei ce au fost următori şi slujitori ai Cuvîntului şi deci au fost iniţiaţi nemijlocit în cunoştinţa lucrurilor, întrucît le-a fost transmisă în chip succesiv prin cei dinaintea lor — spun că în subzistenţa tuturor celor create se disting cinci împărţiri. Cea dintîi din acestea spun că e cea care deosebeşte firea creată în general, care a primit existenţa prin facere, de firea necreată. Căci spun că Dumnezeu a făcut din bunătate strălucitoarea ordine a tuturor lucrurilor; de aceea nu-i este acesteia de la sine vădit ce şi cum este. Această neştiinţă care distinge pe creatură de Dumnezeu o consideră semnul deosebirii. Dar ce este aceea ce distinge acestea întreolaită, în chip natural, încît niciodată nu primesc unirea într-o fiinţă, neputînd primi una şi aceeaşi raţiune, au lăsat-o nespusă. A doua deosebire e cea prin care toată firea care a luat existenţă de la Dumnezeu se deosebeşte în inteligibilă şi în sensibilă. A treia e cea prin care firea sensibilă se împarte în cer şi pămînt. A patra e cea prin care pămîntul se

împarte în rai şi lumea locuită. Şi a oincea e cea prin care omul care e peste toate, ca un laborator ce ţine şi leagă toate la un loc şi mijloceşte prin sine în chip natural între toate extremităţile tuturor împărţirilor, fiind introdus între făpturi prin facerea din bunătate, se împarte în bărbat şi femeie. Căci el are, în chip natural, prin însuşirea părţilor sale de a fi în relaţie cu toate extremităţile, puterea de unire, prin mijlocirile între toate extremităţile. Prin această putere com-pletîndu-se modul creării prin cauză a celor împărţite, omul avea să facă arătată prin sine marea taină a ţintei dumnezeieşti: unirea armonioasă a extremităţilor din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus şipe rînd de la cele imediate la cele mai îndepărtate şi de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfîrşindu-se în Dumnezeu [9].

Pentru aceasta a introdus între făpturi ca cel din urmă pe om, ca o legătură naturală ce mijloceşte prin părţile sale între extremităţile universului şi aduce în sine la unitate cele despărţite după fire printr-o mare distanţă. Aceasta, pentru ca omul prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu ca la cauzatorul lor, începînd de la despărţirea sa de mai înainte şi înaintînd apoi prin cele de la mijoc, pe rînd şi treptat, să ia în Dumnezeu, în Care nu e împărţire, prin unirea cu El, sfîrşitul urcuşului înalt săvîrşit prin toate.

Aceasta o face întrucît scutură mai întîi cu totul de la fire, prin afecţiunea atotnepătimaşă faţă de virtutea dumnezeiască, însuşirea de bărbat şi femeie, care, după raţiunea de mai înainte **(xorrâ** TOV **7rpo7;-roDui-vov Xofov),** nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la naşterea omului. Prin aceasta se arată şi se face, potrivit cu intenţia dumnezeiască, numai om, nedespărţit prin numele de bărbat şi femeie, conform cu raţiunea după care a fost creat la început, neîmpărţit în secţiunile în care este acum, datorită cunoştinţei desăvîrşite a raţiunii sale, după care, precum am zis, a fost creat.

Apoi unind, prin virtutea sa sfîntă, raiul şi lumea locuită, face pămîntul unul, ca să nu mai fie pentru el împărţit după deosebirea părţilor omului, ci mai vîrtos adunat, întrucît omul nu mai suferă nici o ispitire spre vreuna din părţile lui.

După aceea uneşte cerul şi pămîntul, pentru identitatea vieţii sale cu îngerii prin virtute, pe cît e cu putinţă oamenilor.

Pe urmă face zidirea sensibilă una şi neîmpărţită, nedespărţită pentru el spaţial prin distanţă, ca unul ce a devenit uşor cu duhul şi nere-ţinut la pămînt de nici o povară a trupului şi neîmpiedicat în urcuşul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvîrşitei invizibilităţi a minţii, care se sileşte sincer spre Dumnezeu şi-şi face cu înţelepciune drumul înălţării

---

9 Omul este inelul de legătură între toate părţile deosebite ale realităţii, căci prin părţile sale stă în relaţie cu toate părţile realităţii. Unirea aceasta se înfăptuieşte prin om în mod treptat şi ea progresează în sus, adică le duce pe toate spre unirea în Dumnezeu. Omul depăşeşte mai întîi despărţirea dintre bărbat şi femeie şi între el şi semenii săi (Gal., 3, 28), apoi, între el şi lumea sensibilă pe care o transfigurează în sine, începînd cu cea mai apropiată şi sfîrşind cu aştrii, apoi între pămîntul locuit şi rai, după aceea, deosebirea între el şi îngeri şi la urmă, între el — cu toată creaţiunea adunată în el — şi Dumnezeu. Ideea aceasta o afirmase mai întîi Atanasie, care văzuse această unire realizată deplin în Hristos. Sfîntul Atanasie spunea : «Cuvîntul, prin Care şi în Care la început au fost create toate lucrurile, conduce din nou creaţiunea întreagă, care a părăsit mişcarea dată ei de Dumnezeu, şi o recompune şi o adună. Diviziunile apărute în creaţie, prin separarea elementelor care erau destinate să ţină creaţia ca un tot şi a nu se separa, au fost depăşite în Hristos şi puterea unificatoare realizată în El exercită o forţă unificatoare în toată creaţia. Prin naşterea Sa din Fecioara, Hristos a depăşit contradicţia sexelor. In Hristos, spune Apostolul, «nu e bărbat şi femeie» (Gal., 3, 28). Prin moartea şi învierea Sa a înlăturat separarea între rai şi lume apărută după căderе şi a deschis neamului omenesc intrarea în raiul interzis, pentru că El însuşi Se întoarce după înviere pe pămînt şi arată că în El raiul şi lumea sînt una. Prin înălţarea la cer unifică cerul şi pămîntul şi înalţă corpul omenesc asumat de El şi constituit din aceeaşi esenţă şi materie. întrucît S-a înălţat cu sufletul şi cu trupul deasupra cetelor îngereşti, El a restabilit unirea între lumea sensibilă şi inteligibilă şi garantează armonia întregii creaţiuni» (După J. Meyendorff; *Le Christ dans la theologie byzantine»,* Cerf, Paris, 1969, p. 194). Dar sfîntul Maxim insistă asupra însuşirilor care-1 fac pe om capabil de această forţă unificatoare actualizată în Hristos. La fel descrie felul în care se pot realiza prin om depăşirile diferitelor diviziuni.

spre El în mod treptat, ca pe o cale de obşte, înaintînd de la ceea ce a atins la ceea ce urmează.

Apoi uneşte, pe lîngă acestea, cele inteligibile şi cele sensibile prin desăvîrşita egalitate cu îngerii, în cunoştinţă. Astfel face întreaga cre-aţiune o singură creaţiune, nedespărţită pentru el din punct de vedere al cunoaşterii şi necunoaşterii. Căci a dobîndit o ştiinţă cunoscătoare (gnostică) a raţiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfîrşit de darnică a înţelepciunii adevărate, se dăruieşte drept urmare celor vrednici nemijlocit şi în chip curat cunoştinţa de neînţeles şi de netălmăcit despre Dumnezeu.

în sfîrşit, după toate acestea uneşte prin iubire şi firea creată cu cea necreată (o ! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu faţă de noi), arătîndu-se una şi aceeaşi prin posesiunea harului ca putere habituală. Ajuns aici, omul se află întreg şi în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă. El îl are pe Dumnezeu însuşi întreg în locul său însuşi şi agoniseşte ca premiu atotunic al urcuşului pe Dumnezeu însuşi ca ţintă finală a mişcării celor ce se mişcă şi ca stabilitate neclintită şi nemişcată a celor purtate spre El, şi ca graniţă şi margine nehotărnicită şi nesfîrşită a toată granița şi regula şi legea, raţiunea şi mintea şi firea [10].

10Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru că omul e inelul de legătură între toate părţile creaţiunii şi Dumnezeu. în EI se vor aduna toate. Omul are de la început o legătură ontologică cu toate şi o sete de a desăvîrşi această legătură. In el există capacitatea de a fi unit cu toate, de a le aduce pe toate la Dumnezeu, unite cu sine. In aceasta stă demnitatea omului, de preot al creaţiunii. In vederea acestei uniri a făpturilor cu Sine, prin om, a adus Dumnezeu creaţiunea la existenţă.
Părţile creaţiunii sînt părţile omului. Ele îşi găsesc unitatea deplină în om. Ele nu sînt un cosmos deplin decît prin om şi în om. Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părţile cosmosului sînt părţi ale omului. Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosm, sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucît dă o unitate deplină şi un sens deplin tuturor părţilor creaţiei. Părţile creaţiei sînt umane şi sînt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părţile creaţiei şi adaptat ei, ci toate părţile creaţiei sînt încadrate în om şi adaptate lui. Creaţia devine un cosmos în om întrucît e unificată şi umanizată deplin în el. Braţele omului sînt mai largi decît toate dimensiunile creaţiei. El e mai cuprinzător decît toată creaţia neînsufleţită, ajungînd pînă la Dumnezeu şi mijlocind între creaţie şi Dumnezeu. Omul e chemat nu numai să umanizeze creaţia făcînd-o cosmos, actualizînd întreaga ei frumuseţe virtuală, ci să mijlocească îndumnezeirea ei, întrucît o uneşte intim cu sine; sau ea se îndumnezedeşte în om, prin om şi pentru om. Omul e cel ce descoperă sensul creaţiei, ca sens care îl completează. Sensul creaţiei e pe măsură omului

106 a. Omul, după ce a fost creat, nu s-a mişcat în chip natural în jurul Celui nemişcat, ca obîrşie proprie (adică în jurul lui Dumnezeu), ci s-a mişcat, de bunăvoie, contrar firii şi fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpînească, abuzînd de puterea naturală dată lui prin creaţiune spre unirea celor despărţite, ca mai vîrtos să despartă cele unite [328 b]. Primejduindu-se astfel, puţin a lipsit ca să se strămute iarăşi, în chip jalnic, în neexistenţa. De aceea se înnoiese firile şi, în chip minunat, Cel cu totul nemişcat după fire Se mişcă nemişcat, ca să zic aşa, mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mişcă prin fire ; şi Dumnezeu Se face om, ca să mîntuiască pe omul cel pierdut. Unind astfel prin Sine însuşi părţile naturale sfîşiate ale firii universale în totalitatea ei şi raţiunile generale manifestate în părţi, prin care se înfăptuieşte unirea

şi el descoperă sensul ei uman şi destinaţia ei mai întîi umană şi apoi divină sau teandrică. Sensul deplin al creaţiei îl descoperă omul, dar îl descoperă numai în Dumnezeu.

Acest rol unificator îl are omul pentru că are în el părţi comune cu toată creaţia şi pentru că toată contribuie la susţinerea lui biologică şi la îmbogăţirea lui spirituală, deci şi pentru că spiritul său e deschis prin ea infinitului dumnezeiesc şi caută să adune toate în sine şi în acest infinit, sau să reverse prin sine infinitul dumnezeiesc peste ea. Spiritul uman are această forţă unificatoare pentru că e înrudit cu ea; dar şi pentru că se uneşte cu Duhul dumnezeiesc care le cuprinde pe toate şi care dă omului înţelegerea tuturor. în baza putinţei de unire a tuturor prin spiritul său, omul este «laboratorul» în care toate sînt adaptate şi înarticulate în spiritul său şi, prin el, în Dumnezeu. Dumnezeu nu are ce face cu cosmosul fără om. El vrea să vadă cosmosul adunat în om, cizelat de om, umanizat şi adus Lui prin om, cu pecetea şi cu actualizarea pe care i-o dă omul, sau vrea să vadă pe om venind în faţa Lui, cu tot cosmosul adunat şi umanizat în el. Unitatea între om şi cosmos şi unitatea tuturor lucrurilor din cosmos nu se realizează printr-o simplă legare exterioară, ci printr-o înţelegere, prelucrare şi transfigurare a tuturor pe măsura omului în vederea acestei articulări a lor în sine şi în Dumnezeu. O pildă ne dă felul cum sînt prelucrate lemnele sau pietrele din care îşi construieşte omul casa, iar în pereţii casei sînt aşezate ferestrele care se deschid spaţiului din afară, prin care îi vine aerul şi lumina. Numai omul e deschis şi deschide lumea, prin spiritul său, infinitului dumnezeiesc, văzînd-o ca simbol, numai omul se cere prin relativitatea sa şi a lumii să fie împlinit de absolutul divin care nu se mai cere după nimic altceva ; şi numai el cere această împlinire şi pentru lume. Căci numai absolutul divin, care e totodată suprema conştiinţă şi lumină, explică lumea şi pe om în calitate de cauză şi de scop desăvîrşitor. Numai în Dumnezeu omul participă la absolut şi vede şi lumea explicată în mod absolut. Desigur, omul cîştiga şi el de la lume nu numai lumea de la el, se umple şi el de lume, aşa cum se luminează lumea prin el. Dar omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu, ca pregătire pentru înţelegerea lui Dumnezeu. Omul nu se poate opri la lume. Nu lumea îl duce pe om Ia Dumnezeu, ci omul duce lumea la Dumnezeu. Nu ea îi dă ultimele răspunsuri la întrebările ce i le pune existenţa şi ultimele satisfaceri. Ea îi trezeşte doar apetituri şi întrebări mai adînci prin satisfacerile şi răspunsurile parţiale ce i le dă. El trebuie să depăşească lumea şi ea îl ajută la aceasta prin relativitatea ei. Dar numai el trăieşte întrebările şi simte nevoia depăşirii ei. Lumea pune, dar nu-şi pune întrebări. Ea e obiect finit, nu subiect însetat de infinit.

328 b. Se descriu condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească omul pentru depăşirea diferitelor diviziuni. Prin toate aceste condiţii, omul se realizează pe sine însuşi şi împlineşte rolul său de unificare a creaţiei şi a acesteia, cu Dumnezeu. Trebuie să devină nepătimaş pentru depăşirea contradicţiei între sexe ; trebuie să depăşească ispita exercitată de lumea aceasta, adică să depăşească ispita divizării egoiste a lumii, pentru a depăşi despărţirea ei de rai; trebuie să depăşească despărţirile spaţiale din lumea sensibilă prin pătrunderea cu duhul la orice distanţă. Trebuie să depăşească deosebirea între lumea sensibilă şi inteligibilă, prin înălţarea continuă de la ceea ce a atins, la ceea ce i se deschide în faţă (conform epectazelor sfîntului Grigorie de Nyssa), dar şi prin transparenţa ce o cîştiga lumea pentru el. Prin aceasta, devine una cu îngerii în unirea cunoaşterii şi a necunoaşterii trăite a prezenţei lui Dumnezeu, care vine după ce s-a depăşit cunoaşterea raţiunilor creaţiei. Dacă depăşirile de mai jos sînt condiţionate de eliberarea de patimi, depăşirea separării de îngeri vine prin cunoaşterea contemplativă a raţiunilor creaţiei şi prin cunoaşterea mai presus de cunoaştere a lui Dumnezeu, prin trăirea prezenţei Lui în sine şi în cosmos.

celor despărţite, împlineşte marele sfat al lui Dumnezeu şi Tatăl, readunînd (recapitulînd) toate în Sine, cele din cer şi cele de pe pămînt. Căci în Sine au fost şi create [11].

începînd astfel adunarea generală a tuturor în Sine de la dezbinarea din noi, Se face om, avînd pentru noi, ca noi, toate ale noastre fără nici o lipsă, afară de păcat, neavînd nevoie nicidecum spre aceasta de rînduiala naturală a firii. Prin aceasta socotesc că a arătat totodată că poate exista şi alt mod preştiut de Dumnezeu pentru înmulţirea oamenilor, dacă primul om păzea porunca şi nu se cobora la animalitate, abuzînd de puterile sale. Astfel, a depărtat din fire deosebirea şi împărţirea în bărbat şi femeie, de care, cum am spus, omul nu ar fi avut poate numaidecît nevoie, căci cele fără de care era poate cu putinţă omului să fi existat nu e necesar să persiste pururea. (Căci «în Hristos, spune Apostolul, nu e nici bărbat, nici femeie»). După aceea sfinţind lumeanoastră locuită prin vieţuirea Sa ca om, după moarte intră neîmpiedicat în rai, cum a făgăduit în chip nemincinos tîlharului : «Astăzi vei fi cu Mine în rai». Apoi, deoarece lumea noastră locuită

La urmă de tot omul depăşeşte deosebirea creatului de necreat, ajungînd la posesiunea habituală sau definitivă a harului. Pe această treaptă culminantă e întrepătruns întreg cu Dumnezeu întreg, fiind tot ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă. Aceasta e starea de iubire deplină în care omul ll aTe, ll sesizează, 11 cunoaşte şi ll iubeşte pe Dumnezeu în locul său, dar simte că şi Dumnezeu e sălăşluit în întregime în sine şi îl iubeşte. Mişcarea lui a ajuns în Dumnezeu la ţinta ei finală şi la stabilitatea fundamentală şi neclintită a unui dialog intim în iubire desăvîrşită, la graniţa nehotărnicită şi la marginea fără margini a vieţuirii fericite, a unui dialog şi schimb de iubire şi de viaţă, dincolo de care nu se pot ridica mintea şi firea prin puterile lor. Căci în Dumnezeu nu mai sînt intervale ca să se treacă de la o graniţă atinsă spre altă graniţă, de la o margine ajunsă spre altă margine. El e ultima margine nemărginită, pentru că El e infinitatea neîmpărţită şi simplă în care totul se are nelimitat, în infinitatea unui dialog de desăvîrşită comunicare şi comuniune. Acolo cunoaşterea cea mai înaltă e una cu necunoaşterea cea mai adîncă.

nu mai era pentru El deosebită de rai, după învierea din morţi, S-a arătat iarăşi în ea petrecînd împreună cu ucenicii. Prin aceasta a arătat că pămîntul e unul şi neîmpărţit în el însuşi, eliberând raţiunea potrivit căreia nu trebuie să existe diviziunea rezultată din deosebire [33°]. Pe urmă prin înălţarea la cer a unit cerul cu pămîntul, căci prin intrarea cu acest trup pămîntesc, de o fire şi de o esenţă cu noi, în cer, a arătat că toată firea sensibilă e una în raţiunea ei mai generală, acoperind astfel în sine nota deosebirii care o diviza. Apoi, pe lîngă aceasta, străbătând prin toate treptele dumnezeieşti şi inteligibile din cer, cu sufletul şi cu trupul, adică cu firea noastră desăvîrşită, a unit cele sensibile şi cele inteligibile, arătînd în Sine cu totul neîmpărţită şi nedezbinată convergenţa spre unitate a întregii creaţiuni în raţiunea ei atotariginară şi atot-generală.

11Pînă aici sfîntul Maxim a arătat cum trebuie să se mişte omul spre Dumnezeu, adunînd toată creaţia în sine. Acum arată că întrucît omul nu a activat mişcarea sădită în firea lui spre Dumnezeu, ci a îndreptat-o spre cele inferioare lui, devenind şi el ca ele şi periclitîndu-se să ajungă pînă la balansarea pe buza inexistenţei, Dumnezeu însuşi, Cel prin fire nemişcat, Se mişcă spre creatura oare se mişcă prin fire, într-un chip nemişcat mai presus de fire ca s-o ducă şi pe ea la nemişcarea în El. în acest sens sfîntuil Grigorie de Nazianz a putut vorbi nu numai de o reînnoire a firii create, ci şi de un act nou (de o «înnoire») a firii necreate. Pentru concilierea mişcării şi a nemişcării în Dumnezeu, gîndirea răsăriteană a recurs la doctrina energiilor necreate. Dumnezeu e nemişcat prin fiinţă, dar Se mişcă prin energiile Sale. Printr-un asemenea act Dumnezeu Se face om. Prin firea umană restabilită în Sine, Hristos va putea, folosindu-Se acum de mişcarea ei naturală, să readune în Dumnezeu toate, căci în Sine sînt reunificate raţiunile întregii creaţii. în Hristos omul se uneşte în Dumnezeu cu semenii săi şi cu lumea pe care o penetrează cu spiritul său uman umplut de Dumnezeu.

Şi în sfîrşit, după toate acestea, ajunge la Dumnezeu însuşi, cu omenitatea Sa, înfăţişîndu-Se adică pentru noi, precum s-a scris, în faţa lui Dumnezeu şi Tatăl ,ca om, El, Care nu poate să Se despartă niciodată în nici un mod de Dumnezeu. Astfel a împlinit ca om cu fapta şi cu adevărul, prin ascultarea neclătită, toate cîte ca Dumnezeu le-a rânduit de mai înainte El însuşi să se facă, realizând tot sfatul lui Dumnezeu şi Tatăl în favoarea noastră, care am zădărnicit prin reaua întrebuinţare puterea ce ni s-a dat de la început, în chip natural, spre aceasta [12]. Mai întîi ne-a unit pe noi cu noi înşine în Sine, prin înlăturarea deosebirii de bărbat şi femeie, şi în loc de bărbaţi şi femei, în care se observă mai ales modul deosebirii, ne-a arătat numai oameni

330. Depăşirea diferitelor diviziuni şi contradicţii e o chestiune de putere spirituală ; iar puterea spirituală se activează în sfinţenie. In aceasta se depăşeşte contradicţia dintre bărbat şi femeie prin viaţa înduhovnicită, nepătimaşă; se depăşeşte deosebirea între lumea noastră locuită, şi rai, sfinţind lumea de aici printr-o vieţuire sfinţită, lipsită de patimile egoismului şi ale alipirii la cele materiale, prin puterea spiritului. Gîndirea patristică nu are nevoie de demitizarea bultmaniană, pentru a se elibera de înţelegerea nespirituală a realităţilor spaţiale.

12 Unificarea tuturor a realizat-o în numele nostru întîi Hristos ca om. El a restabilit în Sine puterea unificatoare a naturii umane pe care noi o alterasem. Pe treapta cea mai înaltă a unificat umanitatea Sa cu Dumnezeu, sau a înfăţişat-o pe aceasta plină de toată creaţiunea transfigurată în faţa lui Dumnezeu şi Tatăl. El a realizat unirea tuturor în Sine ca om şi unirea Sa ca om cu Dumnezeu, întrucît a ascultat porunca dumnezeiască de a folosi această putere în vederea unificării tuturor în Sine şi a Sa cu Dumnezeu, prin rolul conducător recunoscut spiritului (minţii). Căci dacă pornirile trupeşti pătimaşe dezbină pe om în el însuşi şi pe om de toate, spiritul îl unifică în el şi cu toate. Dar spiritul face aceasta nu impunînd o stăpînire silnică asupra părţilor inferioare ale omului şi asupra lumii, ci cîştigîndu-le prin forţa superioară a purităţii şi a înţelegerii adevăratului rost al omului şi al lumii. Contrar origenismului şi urmînd lui Hristos omul duce în sine întreaga creaţiune la unirea cu Dumnezeu, căci spre aceasta a fost făcută.

în sens propriu şi adevărat, modelaţi cu totul după El şi purtînd nevătămat şi cu totul neîntinat chipul Lui, neatins în nici un mod de vreo trăsătură a stricăciunii; şi împreună cu noi şi pentru noi a îmbrăţişat prin cele de la mijloc, ca părţi ale Lui, toată creaţiunea şi a unit în jurul Lui între ele, în chip indisolubil, raiul şi lumea locuită, cerul şi pămîntul, cele sensibile şi cele inteligibile, ca unul ce avea simţire, suflet şi minte ca noi. Căci însuşindu-Şi prin fiecare din acestea, ca prin nişte părţi, extremitatea înrudită cu fiecare în modul amintit, a recapitulat (a adunat) toate în Sine [13].

Prin aceasta a arătat că toată creaţiunea este una, ca un alt om, împlinindu-se prin convergenţa părţilor ei între ele şi ţinindu-se toată în ea însăşi prin solidaritatea totalităţii ei ca aceeaşi substanţă sau ca raţiunea unică, simplă, indefinită şi nediferenţiată a creaţiunii din nimic, în baza căreia toată creaţiunea poate primi una şi aceeaşi raţiune cu totul indistinctă, ca una ce are pe «nu era» mai bătrîn ca «este» [14].

106 b. Căci toate cele ce sînt după Dumnezeu şi îşi au existenţa din Dumnezeu prin facere sînt în orice privinţă conform Raţiunii celei adevărate. întîi pentru că nici una din existenţe, fie ea dintre cele foarte cinstite şi superioare, nu e dezlegată după fire de relaţia generală faţă de Cel foarte liber de relaţie, nici cea de cea mai mică cinste dintre existenţe nu e în afară şi nepărtaşă de relaţia generală naturală faţă de cele mai de cinste [15].

---

13 Simţirea, sufletul şi mintea mijlocesc între subiectul uman şi toate cele asemănătoare lor care subzistă neunite între ele : între lumea sensibilă, cu ţesătura ei raţională, şi lumea fiinţelor îngereşti care sînt minţi pure. De aceea simţurile, sufletul, sau lucrarea lui raţională şi mintea sau lucrarea ei înţelegătoare, sînt socotite ca fiind la mijloc între subiectul uman şi realităţile ce le corespund. Dar adevărata unificare a lor în om se realizează prin orientarea minţii spre Dumnezeu. Căci altfel cele trei lucrări mijlocitoare rămîn neunificate în om, mai bine-zis lucrarea inferioară a simţurilor pune stăpînire pe om şi, prin ele, lumea sensibilă însăşi. Iar în această stare omul este neunificat şi nu poate unifica cu sine şi cu Dumnezeu nici lumea. Căci e purtat de la o pasiune la alta, de la un obiectiv atractiv la altul, dîndu-le pe rînd o importanţă exagerată. Numai mintea (spiritul) ca forţă superioară, făcută să se deschidă lui Dumnezeu şi să se hrănească spiritual din El, poate aduce la unitate cele trei lucrări ale omului, supunînd pe cele mai de jos celei mai de sus, sau imprimînd în cele mai de jos interesul pentru cele mai de sus, în ultimă analiză, pentru Dumnezeu, în Care omul îşi găseşte conţinutul suprem şi a-toate-cuprinzător al satisfacerii trebuinţelor tuturor celor trei lucrări: a simţirii purificate, a raţiunii ce străbate la ultima Raţiune, a înţelegerii nesfîrşite a realităţii nesfîrşite. Dar aceasta s-a făcut întîi în Hristos în care Dumnezeu S-a unit prin minte cu natura umană, făcînd-o deplin şi etern deschisă infinităţii de lumină şi de iubire a Lui.

14 Cel care a restabilit cel dintîi ca om în sine puterea prin care le unifică pe toate în sine şi cu Dumnezeu a fost Hristos. In El creaţiunea s-a arătat din nou ca una, unită cu omul nou, sau ca un alt om. Căci propriu-zis toată creaţiunea adunată în om e un om lărgit şi nimic mai mult sau mai puţin. Ea se completează ca un întreg prin convergenţa părţilor ei în om, convergenţă descoperită de el. Deci deplina convergenţă a părţilor ei ca într-un întreg nu are loc decît în om. Iar în om nu se împlineşte şi nu se adună creaţiunea ca într-un întreg sau ca într-un om reunificat, decît pentru că el şi-a găsit această întregire sau calitatea unui om complet în Hristos. Unitatea lumii constă în raţiunea ei comună de realitate creată. Dar această raţiune iese în relief în Hristos, în Care legătura creaturii cu Creatorul se manifestă în gradul culminant şi în claritatea maximă. Toată creatura, care are ca trăsătură comună începutul ei în timp, e unită cu Creatorul ei, împărtăşindu-se de eternitatea Lui şi explicîndu-se din ea, pentru că e încadrată în Subiectul etern, pentru că El îi descoperă în sine sensurile ei inepuizabile, pentru că mintea Lui omenească poate înainta la nesfîrşit în aceste sensuri ale ei în Sine însuşi ca Dumnezeu-Cuvîntul creator şi susţinător al ei, pentru că din El pot străluci în mod sensibil în ea noi şi noi frumuseţi spirituale, curate, negrăit de adînci, de netălmăcit. Ce departe sîntern de origenismul platonizant, după care nu se retine pentru viafa viitoare decît sufletul, refuzîndu-se lumea văzută ca fostă temniţă a sufletului! Omul are, într-un anumit sens, ca făptură creată, o raţiune comună cu a întregii lumi şi ea e unită întreagă cu Dumnezeu Cuvîntul, Care îi descoperă adîncimile infinite.

15 Unitatea creaţiunii se arată întîi în faptul că toate existenţele din cadrul ei sînt în relaţie între ele şi cu Cel mai presus de orice relaţie sau dependenţă. Apoi, prin faptul că toate cele ce se disting între ele prin deosebirile proprii sînt unite prin identitatea existentă între ele ca creaturi şi, în ultimă analiză, printr-o raţiune generală a întregii firi create. Căci raţiunea nici unui gen nu se împarte cu speciile şi raţiunea nici unei specii nu se împarte cu exemplarele speciei. în acest caz raţiunea generală n-ar mai fi raţiune generală. Iar raţiunile tuturor genurilor sînt unite în raţiunea generală a calităţii de creaţiune unică şi prin dependenţa ei sau a lor de Raţiunea personală şi liberă divină, Care nu mai e dependentă de ceva superior Ei, pentru că în acest caz n-ar mai fi un absolut care

Apoi, toate cele ce se disting între ele în chip special, prin deosebirile proprii, sînt unite în general prin identităţile universale şi comune şi sînt împinse împreună spre unitatea şi identitatea dintre ele printr-o oarecare raţiune generală a firii. Căci nici una din cele universale şi cuprinzătoare şi generale nu se împarte împreună cu cele particulare şi cuprinse şi speciale. Pentru că nu mai poate fi general ceea ce nu ţine la un loc cele ce se împart în chip firesc, ci se împarte împreună cu ele şi iese din propria unitate unică. Căci tot ceea ce e general prin însăşi raţiunea sa se află întreg şi nedespărţit în toate cele de sub el în chip unitar, şi în fiecare din cele particulare se contemplă întreg în chip general.

Iar speciile, depăşind varietatea datorată diferenţei, primesc prin gen identitatea împreună. Şi indivizii, primind prin specie coincidenţa lor, devin una şi aceeaşi între ei, avînd prin comunitatea firii o completă asemănare şi libertatea de orice deosebire. Iar accidentele împreună combinate în subiect au o unitate care rămîne nesfărîmată, împreună cu subiectul [16].

Martor nemincinos al acestora este adevăratul cuvîntător-de-Dum-nezeu, marele şi sfîntul Dionisie Areopagitul, care în capitolul Despre *desăvîrşitul şi unul,* din scrierea *Despre numirile dumnezeieşti* (cap. 12, 2), zice : «Mulţimea nu e nepărtaşă de unul, ci ceea ce prin părţi e multe, e una prin întreg,- şi ceea ce prin accidente e multe, e una prin subiect (prin suportul lor) ; şi ceea ce prin număr sau puteri e multe e una prin specie; şi ceea ce prin specie e multe e una prin gen,- şi ceea ce prin manifestare e multe e una în izvor. Şi nu e nici una din existenţe care să nu fie părtaşă de Unul. Şi, simplu, ca să spun pe scurt, raţiunile tuturor celor distincte şi particulare se cuprind, cum se zice, în raţiunile celor universale şi generale. Şi raţiunile celor mai generale şi mai universale sînt cuprinse de înţelegere, iar raţiunile celor particulare, conţinute în chip variat în ale celor generale, sînt cuprinse de înţelepciune. Prin înţelepciune raţiunile se simplifică mai întîi şi părăsesc varietatea simbolică din lucrurile individuale ca să fie unificate de înţelepciune, prin care îşi descoperă conaturalitatea identităţii cu cele generale [17]. Iar înţelegerea şi înţelepciunea lui Dumnezeu şi Tatăl este Iisus Hristos, Care susţine cu puterea înţelegerii Sale raţiunile generale ale lucrurilor şi cuprinde cu chibzuinţă Sa părţile acestora ca Factor şi Proniator

---

să le explice pe toate şi în care să se împlinească toate ca un întreg dependent de acelaşi Absolut. în dependenţa de Raţiunea absolută şi liberă, ca şi în dependenţa unora de altele, există o egalitate şi o unitate între toate, indiferent de poziţia mai importantă sau mai puţin importantă ce o au în cadrul creaţiei.

16 Există astfel o identitate universală a lumii create cu toată varietatea genurilor, o unitate a fiecărui gen, cu toată varietatea speciilor subordonate şi cu toată distincţia indivizilor şi a modurilor lor de manifestare, ca varietatea accidentelor ce

ţin de ele. Propriu-zis, dincolo de varietatea accidentelor, diferit combinate pentru fiecare entitate individuală concretă, există şi se menţine unitatea misterioasă a ipostasului (a subiectului concret), dincolo de varietatea indivizilor există şi se menţine unitatea misterioasă a speciei, dincolo de varietatea speciilor există şi se menţine unitatea misterioasă a genului şi dincolo de varietatea genurilor există şi se menţine unitatea creaţiei. Sfîntul Maxim le spune acestor unităţi «raţiuni». Căci fiecare reprezintă un sens distinct de celelalte şi se menţine ca atare în mod nealterat. Dar numele de raţiune nu poate explica nici constituirea, nici menţinerea, nici sensul lor deplin. Ele sînt taine ale căror sens şi origine se ascund în Dumnezeu ca Raţiunea tainică a tuturor raţiunilor, mai presus nu numai de sensul total al raţiunilor creaţiei, ci, de orice înţelegere. Prin această unitate a celor participate în specii, genuri, raţiuni generale ale creaturilor ca creaturi toate sînt ţinute în unitate şi sînt «împinse» spre unitatea între ele, fără să se piardă deosebirile.

17 Sfîntul Maxim face aici o deosebire între înţelepciune şi prudenţă. înţelepciunea sesizează raţiunile generale, ale universului, ale genurilor, ale speciilor, avînd un caracter de înţelegere a întregurilor asupra cărora omul nu poate interveni prin actele sale. Prudenţa sesizează raţiunile entităţilor individuale, concrete, ajutînd pe om în actele sale; înţelepciunea are caracter de cunoaştere contemplativă, prudenţa, caracter de cunoaştere practică, morală. Proprietatea raţiunilor din entităţile individuale, pe care ele o ascund cînd sînt sesizate de înţelepciune în identitatea lor cu cele generale, este numită de sfîntul Maxim «simbolică», pentru că ia un chip supus simţurilor, care e un simbol al structurii ei nesupuse simţurilor.

prin fire al tuturor şi adună prin Sine într-una cele distanţate şi stinge războiul din făpturi şi le leagă pe toate într-o iubire paşnică şi într-o armonie indisolubilă, pe cele din ceruri şi pe cele de pe pămînt, cum zice Apostolul (Col., 1, 30)» [18].

107. *Altă tîlcuire a aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi se înnoiesc firile, întrucît cea dumnezeiască suportă de bunăvoie, din pricina bunătăţii şi a iubirii de oameni nemăsurate, în chip mai presus de fire, naşterea trupească, iar a noastră pregăteşte în chip minunat Dumnezeului întrupat, după o lege străină, deosebită de fire, un trup fără sămînţă, însufleţit raţional, întru toate ca al nostru şi asemenea nouă, afară de păcat; şi, ceea ce-i şi mai minunat, fără să se ştirbească întru nimic prin naştere legea fecioriei celei ce i-a fost Maică. Căci înnoirea constă propriu-zis nu numai în faptul că S-a născut după trup şi în timp Dumnezeu Cuvîntul, Care Se născuse fără de început, în chip negrăit, din Dumnezeu şi Tatăl, ci şi în faptul că firea noastră I-a dat un trup fără de sămînţă şi că e născut de o fecioară fără stricăciune[19]. Căci fiecare din aceste laturi, făcînd vădită înnoirea, ascunde cu totul şi face vădită totodată raţiunea negrăită şi necunoscută după care s-a făcut; o ascunde prin modul mai presus de fire şi cunoaştere în care s-a împlinit şi o face vădită prin raţiunea credinţei prin care pot să fie sesizate toate cele mai presus de fire şi de cunoaştere.

Aşa se lămureşte, după cum socotesc, sensul acestor cuvinte, pe cît se poate, şi nu ştiu cum l-aş putea lămuri altfel. Dar ţine de înţelepciunea ta să aprobi cele spuse, sau să afli şi să expui în chip mai in-

ţelept o explicare mai buna şi să-mi împărtăşeşti rodul unei cunoştinţe mai înalte, oare să nu aibă nimic pămîntesc.

108. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Scriptura cunoaşte o întreită naştere a noastră: cea din trupuri, cea din botez, cea din înviere*». Apoi adăugind la acestea cîteva gînduri şi tîlcuind naşterile, zice : «Pe *toate aceste naşteri le arată Hristos al meu că le cinsteşte, prima prin suflarea cea dintîi şi de-viaţă-dătătoare, a doua, prin întrupare şi prin*

18 Iisus Hristos este atît înţelepciunea cît şi prudenţa Tatălui, căci El cuprinde în Sine atît raţiunile generale ale făpturilor, cît şi pe cele ce se concretizează în făpturile individuale şi în părţile lor, ca Făcător şi Proniator, acordînd atenţie tuturor. Intrupîndu-Se ca om, El le adună în Sine pe toate. Adunarea lor în Sine nu o face printr-o acţiune exercitată asupra lor în mod exterior, ci prin faptul că le umple pe ele însele de iubire şi de pace între ele, le face să-şi descopere legătura lor indisolubilă. Iisus Hristos, ca Raţiunea cea mai generală, unindu-Se cu făpturile restabileşte raţiunea comună a lor înzestrată cu forţa iubirii, datorită faptului că făpturile nu sînt nici o unitate uniformă, nici o varietate lipsită de unitate. Unitatea lor e de aceea şi o unitate-iubire a celor deosebite. Iisus Hristos restabileşte prin aceasta, în fiecare făptură raţională care se ataşează Lui, forţa iubirii unificatoare. Iisus Hristos văzut ca Raţiunea şi Iubirea unificatoare a tuturor este El însuşi Biserica, întrucît ea e modul prin care trece din virtualitate în actualitate, pe măsură ce restabileşte în cei pe care îi adună în Sine iubirea lor faţă de El şi întreolaltă. Biserica nu se poate concepe fără acest rol unificator, care e identic cu însăşi misiunea ei mîntuitoare.

19După ce mai înainte sfîntul Maxim a explicat «înnoirea firilor» prin mişcarea celei dumnezeieşti în chip nemişcat spre cea omenească şi prin ridicarea acesteia peste legea naşterii din pofta trupului, acum arată mai concret în ce constă mişcarea firii dumnezeieşti spre cea omenească şi a celei omeneşti, spre cea dumnezeiască. Firea dumnezeiască se «înnoieşte» nu numai prin faptul că Fiul lui Dumnezeu cel născut înainte de veci din Tatăl Se naşte în timp din Fecioara, ci şi prin faptul că firea omenească pregăteşte un trup fără de sămînţă lui Dumnezeu Cuvîntul şi că Maica cea care-L naşte rămîne fecioară.

«înnoirea» (xai^oxojjiia) de care e vorba nu înseamnă o întinerire a firii învechite, concomitent cu rămînerea ei în legea proprie. Aceasta n-ar fi o întinerire adevărată. Dar nici Dumnezeu nu S-ar putea înnoi în sensul acesta. Totuşi nu înseamnă nici o alterare a lui Dumnezeu sau a firii noastre, ci venirea la o stare nouă, la un act nou. Pentru Dumnezeu înseamnă acceptarea unei mişcări care nu contrazice nemişcarea Lui, sau a unei naşteri temporale, care nu-L coboară Bln eternitatea Lui. Pentru firea omenească apariţia unui nou mod de naştere, într-un anumit fel, este o restabilire a firii în starea anterioară, originară, produsă prin suflare dumnezeiască. Pentru Dumnezeu înseamnă o coborîre din iubire prin actele Sale, dar nu prin fiinţa Sa f pentru om, o înălţare în starea îndumnezeită, o copleşire a ei de către Duhul lui Dumnezeu prin spiritul uman.

botezul cu care S-a botezat El însuşi; iar a treia, prin învierea pe care a inaugurat-o El, încît precum S-a făcut primul între mulți frați, aşa a primit să Se facă şi primul născut din morți» (Din *Cuvîntarea a doua la Botez,* cap. 2, P.G. 36, 360—361).

De ce reia dumnezeiescul dascăl în acestea, după cît se pare, cele spuse înainte, într-o propoziție care cuprinde ceva în plus ? Căci vorbind de naşterea întreită : de cea din trupuri, de cea din botez şi de cea din înviere, adaugă, uitînd parcă cele spuse, printr-o propoziție ce pare a fi de prisos, şi o a patra spunînd : «Prima, prin suflarea cea dintîi şi de-viață-dătătoare». Căci neexplicînd prin aceasta cele trei naşteri, adaugă, spunînd oa despre una pe care ar fi spus-o înainte : «Prima, prin suflarea cea dintîi şi de-viață-dătătoare».

De ce o spune aceasta învățătorul, o ştie numai cel ce s-a făcut asemenea lui în virtute şi nu stă departe de înțeleaptă lui ştiință în cele dumnezeieşti- După cît înțeleg eu, cu debilitatea înțelegerii mele neputincioase, nu socotesc că a patra naştere adausă e una în plus, ci mai degrabă completează naşterea din trupuri, amintită înainte, şi explică rațiunile şi modurile dumnezeieşti aflate în ea. Căci Cel ce din cauza facerii primului Adam a primit să Se facă om nu a refuzat să Se nască din pricina căderii lui, acceptînd facerea ca pogorămînt la cel căzut, iar naşterea, ca golire de bunăvoie (chenoza) în favoarea celui osîndit. Facerea L-a adus la identitatea cu omul de la început prin suflarea de-viață-dătătoare, din care luînd «după chipul» ca om, a păstrat libertatea nevîndută şi nepăcătuirea nepătată; prin naştere îmbrăca, la întrupare, (asemănarea cu omul stricăciunii, înitrucît a luat chipul de rob, a suferit ca un vinovat Cel ce era fără de păcat, ca să Se supună cu voia aceloraşi afecte (patimi) naturale ca şi noi, afară de păcat. Căci, luînd aceste părți din amândoi, S-a alcătuit din părți şi S-a făcut în chip desăvîrşit un nou Adam, purtînd în Sine prin părțile amîndurora pe primul Adam nemicşorat. Căci acceptînd prin legea pogorămintului facerea lui Adam dinainte de cădere şi deci luînd la plăsmuirea Sa prin in-suflare în chip natural nepăcătoşenia, nu a luat şi nestricăciunea. Iar dinnaşterea sub osînda de după cădere luînd, prin golirea Sa de bunăvoie, în chip natural, caracterul pătimitor (afectele), nu a luat şi păcătoşenia. Şi astfel Se face un nou Adam, primind aceeaşi facere afară de păcat şi suportând aceeaşi naştere unită cu suferința. Căci împletindu-le desăvîrşit în Sine pe amîndouă între ele, prin comunicarea reciprocă între amîndouă părțile, le-a tămăduit cu putere pe una cu alta, prin lipsa consecinței extreme a fiecăreia [20]. Celei dintîi şi cinstite i-a făcut-o mîntuitoare şi înnoitoare pe cea de a doua, şi umilită, iar celei de-a doua i-a făcut-o susținătoare şi vindecătoare pe prima. Iar extreme numesc : a facerii, care e cea dintîi şi cea cinstită, nestricăciunea, ca urmare a nepăcătoşeniei; a naşterii, care e cea de-a doua şi cea umilită păcătoşenie, ca una ce e unită cu patima şi stricăciunea. Acestea nepri-mindu-ile Mîntuitorul nicidecum în trup, dar

20Adam a venit la existență numai prin facere, nu şi prin naştere. Urmaşii Iui vin la existență prin naştere, dar nu prin facere. Acestea sînt îmbinate în naşterea ca om a Fiului lui Dumnezeu. Prin facere primeşte ca om «chipul» lui Dumnezeu, dar păstrează libertatea față de păcat şi nepăcătuirea. Din naştere primeşte asemănarea cu omul supus stricăciunii, pentru că deşi nu primeşte păcatul şi vinovăția personală pentru păcat, primeşte afectele, sau pătimirea, sau capacitatea de suferință ca şi noi. Prin aceasta poartă chipul omului supus suferinței şi morții. Adică a luat din omul facerii o parte şi din al naşterii o alta şi le-a îmbinat pe amîndouă. A luat din omul facerii chipul lui Dumnezeu, iar din omul naşterii chipul de rob sau pătimirea (capacitatea de suferință) şi stricăciunea. îmbinîndu-le pe amîndouă, prin nepă-cătuire a tămăduit pătimirea şi prin pătimire şi moarte a scos din fire afectele care pot duce la păcat. Aceasta, pentru că afectele provenite din naşterea Lui erau lipsite de păcat, care e punctul extrem la care pot ajunge, iar nepăcătuirea care provenea din facere era lipsită de nepătimire sau nestricăciune care e punctul extrem al facerii. N-a luat păcatul naşterii noastre pentru că S-a născut din Fecioara ca printr-un fel de facere prin suflare dumnezeiască ; n-a luat nepătimirea şi imortalitatea, pentru că S-a născut din firea noastră după cădere.

primind cele ce sînt din pricina lor, a făcut naşterea salvatoare a facerii, reînnoind prin patima (afectul) ce ține de ea, în chip minunat, nestricăciunea facerii, iar facerea a făcut-o tămăduitoare a naşterii, sfinţind prin nepăcătoşenia ei naşterea supusă patimii. Astfel, facerea a salvat cu desăvîrşire ordinea firii prin creare, ca să susțină firea cu rațiunea dumnezeiască a facerii, şi a eliberat cu totul naşterea (originea prin naştere), căreia îi era supusă firea din pricina păcatului, ca să nu mai fie stăpîniită de modul provenirii prin curgerea seminței, asemenea celoralalte viețuitoare de pe pămînt[21].

Legînd deci facerea şi plăsmuirea şi insuflarea, în chip natural, cu întruparea şi naşterea, distinge-le numai cu cugetarea, şi vei afla că pentru marele învățător a patra naştere completează pe cea din trupuri şi numai prin cugetare se poate distinge de ea, în modul în care am spus. Iar aceasta este facerea care e cugetată înainte de naşterea ce s-a introdus ulterior şi a cărei însuşire proprie e insuflarea primă şi de-viață-făcătoare [22].

109. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Scriptura cunoaşte o întreită naştere a noastră*».

Şi ca să spun pe scurt, dacă vrei să cunoşti înțelesul exact al cuvintelor învățătorului, caută care e rațiunea anterioară a facerii omului, sau cauza lui ce rămîne pururea neieşită din stabilitatea proprie ; şi care e modul naşterii lui, introdus din pricina păcatului, în baza ico-nomiei educative (prin încercări), mod care are ca țintă ultimă îndreptarea celui educat şi întoarcerea lui desăvîrşită la rațiunea facerii lui. în felul acesta vei înțelege

---

34"0. Partea din facere, care e partea primă şi cinstită a lui Hristos ca om, a fost înnoită şi mîntuită prin suferința provenită din naştere, adică printr-o calitate a părții a doua şi umilite, căci afectele de suferință ale acesteia nu duceau la păcat, ci erau suportate în mod curat; iar pătimirea şi stricăciunea şi moartea părții a doua, provenită din naştere, le-a vindecat prin nepăcătuirea părții întîi. La ceilalți oameni a fost vindecată mai întîi păcătoşenia la care au dus afectele provenite din naştere. Iar prin suferința legată de aceste afecte a fost restabilită în potentă nestricăciunea legată de facere, ceea ce ii duce la înviere. Căci nepăcătoşenia şi moartea sînt cele două extreme. Precum păcătoşenia provenită din naşterea comună duce la stricăciune şi moarte, aşa nepăcătoşenia lui Hristos duce la desființarea stricăciunii Lui şi a morții, pentru că înseamnă o stăpînire a afectelor şi o strînsă unire cu Dumnezeu.

Păcătoşenia duce la stricăciune, iar nepăcătoşenia duce la nestiricăciune, pentru că prima înseamnă despărțire de Dumnezeu, a doua, unire cu Dumnezeu. Hristos a luat nepăcătoşenia, dar nu şi nestricăciunea. Insă prin nepăcătoşenie a ajuns la nestrică-ciune sau la înviere, confirmînd cu voia unirea Sa, ca om, cu Dumnezeu. In El nepăcătoşenia a dus la nestricăciune prin îndepărtarea din fire a afectelor, care duc la păcătoşenie, dar care în El nu au dus. In ceilalți oameni puterea nepăcătoşeniei Lui şi a nestricăciunii la care a ajuns El duce nu la suprimarea afectelor şi prin aceasta a stricăciunii, ci a păcătoşeniei în care afectele se dezvoltă pentru a duce la stricăciune şi la moarte. In ceilalți oameni, între afecte şi stricăciune se intercalează păcătoşenia, în Hristos nu era intercalată păcătoşenia. De aceea a avut El puterea să învingă afectele şi stricăciunea (moartea) în Sine însuşi şi păcătoşenia în ceilalți, încă în viața aceasta. Iar afectele şi stricăciunea le-a învins în aceştia după moarte. Luînd firea printr-o naştere fără păcătoşenie, a luat o fire care avea puterea să învingă moartea. Deci ceea ce avea prin naştere a fost mîntuitor pentru ceea ce avea prin facere.

22In Hristos sînt ca la orice om tot numai trei naşteri, nu patru. Adică cea prin întrupare, prin Botez şi prin înviere. Cea a facerii prin insuflare completează numai pe cea a naşterii. Ba se poate distinge de naştere numai prin cugetare. Naşterea lui Hristos fără unirea între două trupuri dă însă sfîntului Maxim putința să susțină opinia sfîntului Grigorie de Nyssa că înainte de păcat s-a putut ca omul să vină la existență prin facere, ca Adam, nu prin naşterea din trupuri introdusă ulterior din pricina păcatului. Opinia aceasta o vede sfîntul Maxim afirmată implicit şi în textul de față al sfîntului Grigorie de Nazianz. Pe baza aceasta, sfîntul Maxim a putut vedea la Hristos naşterea din trup în mai mare măsură fundamentată pe facerea trupului lui Adam din țarină şi prin suflarea Duhului Sfînt şi deci ca neavînd numaidecît nevoie de o naştere din sămînță bărbătească ca la ceilalți oameni. Prin aceasta a salvat în parte firea omenească a lui Hristos de modul naşterii de după păcat, adică a salvat-o de pofta de care era legată această naştere. Prin aceasta, firea umană a Lui a fost menținută în rațiunea ei adevărată ce o are prin creare şi a fost salvată de modul legat de poftă prin care se produce venirea ei concretă la existență în ceilalți oameni. Printr-o astfel de fire, dezlegată chiar în originea ei de pofta păcătoasă, Hristos va putea influența asupra celorlalți oameni. Ea va putea comunica puritatea Sa şi lor prin Botez, ca naştere (sau facere) prin insuflarea Duhului.

limpede cum Dumnezeu, făcîndu-Se om, S-afăcut în chip desăvîrşit după amîndoi, readucînd cu înţelepciune modul iconomiei la raţiunea adevărată a facerii [23]-

Şi atunci vei admira după dreptate înţelegerea învăţătorului, datorită căreia, distingînd prin cugetare, a lămurit în mod implicit întreaga raţiune a atotdumnezeieştii taine cu privire la noi. Căci împărţind prin cugetare naşterea din trupuri în insuflare de-viaţă-dătătoare şi în întrupare, a indicat în chip acoperit deosebirea modului naşterii faţă de raţiunea facerii. Pe acestea le-a primit pentru noi Dumnezeu care a reînnoit firea, sau ca să spunem mai adevărat a înnoit-o şi a readus-o la străvechea frumuseţe a nestricăciunii prin sfîntul Lui trup însufleţit raţional, pe care l-a luat din noi, ba mai mult, i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea, din care nu mai poate nicidecum cădea, fiind întrepătrunsă cu însuşi Dumnezeu cel întrupat, ca sufletul cu trupul, printr-o unire neamestecată şi primind, datorită arătării Lui prin ea, să se ascundă atît de mult, cît de mult S-a făcut El arătat prin ea şi S-a socotit ieşit din ascunzimea Sa naturală [24].

Şi ce e mai minunat decît aceasta e că, fiind Dumnezeu prin fire şi binevoind să Se facă şi om prin fire, nu a schimbat: hotarele nici unei firi prin cealaltă, ci fiind întreg Dumnezeu, a rămas şi întreg om.

Faptul că era Dumnezeu nu L-a împiedicat de a Se face om, nici faptul că S-a făcut om nu I-a micşorat existenţa Sa ca Dumnezeu. Dar S-a păstrat Unul şi Acelaşi prin amîndouă, fiind amîndouă cu adevărat în chip natural. Nu S-a împărţit din pricina păstrării neatinse a deosebirii naturale celei după fiinţă a părţilor şi nu S-a amestecat din pricina unităţii culminante a ipostasului; nu S-a prefăcut în firea de jos şi nu a căzut în ceea ce nu era.

Nu a împlinit iconomia în mod părelnic, luînd chip şi figură de trup şi toate celelalte ce se atribuie unui suport, dar fără suportul lor, ci luînd în sens propriu şi real şi cu adevărat însăşi firea omenească, Şi-a unit-o Sie după ipostas, în mod neschimbat, nealterat, nemicşorat şi neîmpărţit, păstrînd-o necăzută din raţiunea şi hotarul ei.

---

23 Sfîntul Maxim întreprinde o analiză mai amănunţită a raportului dintre raţiunea anterioară a facerii (creării) omului, care e cauza lui, şi modul naşterii lui introdus prin păcat. Modul acesta are ca ţintă ca, prin ieonomia educativă (educaţie prin pedepsire), să îndrepte pe om la raţiunea facerii lui, la cunoaşterea acestei faceri. Omul trebuie să înainteze prin suportarea bărbătească a încercărilor ce decurg din păcat şi deci şi din naşterea sa din poftă, ca să ajungă la ţinta sa finală care nu e decît restabilirea deplină în raţiunea care e cauza creării sale. în Quaesf. *ad Thalas.*, 59, sfîntul Maxim spune : «Deci omul, căutîndu-şi cu stăruinţă ţinta sa finală, dă de originea sa, care se află în mod natural în ţinta finală. Căci, părăsind căutarea originii sale, a întreprins prin fire căutarea cu stăruinţă a ei ca ţintă finală». El recunoaşte prin aceasta un rost pozitiv chiar naşterii din poftă, contrar origenismului platonizant. «Facerea» omului nu a fost produsul unei căderi dintr-o existenţă în unitatea iniţială, ci un act pozitiv al lui Dumnezeu în vederea unei existenţe fericite a omului. Dar odată ce omul a păcătuit nu mai putea fi salvat printr-o retragere a lui din existenţa pămînteasca, ci printr-o înaintare de la naşterea din poftă într-o dezvoltare, care constă în nevoinţa de purificare de păcat, pentru a ajunge ca la o ţintă finală ce se află înaintea nu înapoia lui, la raţiunea originară a fiinţei sale aduse la existenţă prin creaţie. De aceea, chiar Fiul lui Dumnezeu acceptă modul naşterii din trup, dar purificat de la început. Căci El a îmbinat acest mod al naşterii cu raţiunea provenirii lui prin facere, deci a unificat modul naşterii, pentru ieonomia mîntuirii, cu raţiunea facerii.

24 Fiul lui Dumnezeu, acceptînd atît existenţa omenească creată cu raţiunea ei, cît şi existenţa născută cu modul ei, a readus existenţa prin naştere la frumuseţea de la început, adică la starea de nepăcătuire, ba chiar la îndumnezeire. Căci această existenţă a fost într-o întrepătrundere cu Dumnezeu însuşi, într-o unire neamestecată, încît însuşirile ei de pe urma naşterii s-au ascuns atît de mult în Dumnezeu pe cît de mult S-a arătat prin ele Dumnezeu, ieşit din ascunzimea Lui naturală. Firea noastră asumată de El prin naşterea de pe urma păcatului şi-a ascuns în El atît de mult ceea ce-i era propriu (naşterea din poftă, păcătoşenia), pe cît de mult s-a arătat în aceste însuşiri primite de ea dumnezeirea Lui. Firea noastră de după păcat e făcută în Hristos un mediu de revelare a Lui ca Dumnezeu. Omul Iisus a fost atît de minunat, că revela pe Dumnezeu fără să Se ştirbească ca fire omenească, ci tocmai prin revenirea ei la raţiunea ei neştirbită, întrucît chiar în aducerea ei la existenţă se arată în parte facerea omului de la început prin Dumnezeu. Iisus ca om în parte Se face fără de păcat, în parte, Se naşte ca să intre în legătură cu omenirea existentă. Astfel chiar prin modul facerii lui, omul e rînduit să fie un transparent al lui Dumnezeu. Nu e adus la existenţa pămînteasca spre pedeapsă în sens origenist. Dumnezeu l-a adus la existenţă ca om prin suflarea iubirii Sale, sau adierii infinitului dumnezeiesc

In felul acesta, a cinstit şi naşterea noastră cea din trupuri, după acest sfînt şi mare învăţător, făcîndu-Se om cu adevărat şi născîndu-Se omeneşte, ca să ne elibereze pe noi din lanţurile naşterii şi din legea la care eram osîndiţi din pricina păcatului, de a fi semănaţi şi de a răsări asemenea ierbii, cum zice undeva marele şi văzătorul celor mari Iezechiel, ridicat tainic la cele dumnezeieşti, unde a cunoscut cauza ico-nomiei de acum cu privire la om. Căci zice acesta adresîndu-Se Ierusalimului : «Acestea zice Domnul Ierusalimului: rădăcina ta şi naşterea, din pămîntul Canaan ; tatăl tău, amoreu şi mama ta, heteancă. în ziua în care te-ai născut, nu ţi-au legat buricul tău şi n-ai fost scăldată în apă, nici frecată cu sare şi în scutece n-ai fost înfăşată. Şi ai fost aruncată pe faţa cîmpului pentru viclenia sufletului tău în ziua în care te-ai născut. Şi am trecut pe lîngă tine şi te-am văzut pe tine tăvălită în sîngele tău şi am zis : «Din sîngele tău, viaţa ta. înmulţeşte-te, că rod al ţarinei te-am dat» (Iez., 16, 3 urm.) [25].

al Duhului Sfînt în care trebuia omul să respire permanent. Printr-o suflare a început să se formeze şi în Fecioara umanitatea lui Hristos, printr-o suflare asemănătoare au cea a facerii de Ia început, dar incomparabil mai eficientă. Şi printr-o astfel de suflare ni se transmite şi nouă în botez naşterea omului nou din Hristos, avînd să trăim pururea în adierea dragostei infinite, de-viaţă-dătătoare a Duhului Sfînt. De altfel, chiar în naşterea noastră din trupuri e implicată şi o insuflare a lui Dumnezeu, chiar dacă sufletul dat prin ea nu rămîne în legătura originară a omului cu Dumnezeu.

344. Taina unirii celor două firi în ipostasul unic al Cuvîntului, fără alterarea nici unei firi, se explică prin faptul că firea omenească, departe de a fi micşorată sau alterată în însuşirile ei de către firea dumnezeiască, este consolidată în ele sau întărită şi desăvîrşită în raţiunea ei. Şi în realizarea ei plenară nu obligă firea dumnezeiască la o micşorare sau alterare în fiinţa ei, ci numai la un pogorămînt în lucrările ei. Dumnezeu nu e contrar făpturii Sale; şi făptura nu e contrară lui Dumnezeu. Există între ele o convergenţă. In *Opuscula theologica et polemica* sfîntul Maxim spune : «A închipuit în mod nefantezist marele mister al iconomiei pentru noi, neînlăturînd nimic natural din partea asumată, afară de păcat» (P.G. 91, 32). Prin înlătu-

Deci Domnul, vrînd să tămăduiască firea de osînda legii, datorită căreia odrăsleşte prin sămînţa asemenea ierbii şi are viaţă prin sînge ca celelalte animale, şi s-o readucă la străvechiul har al nestricăciunii, a venit să o elibereze şi să-i arate clar binele spre care, fiind creată la început, nu s-a mişcat deloc ; apoi, să calce răul spre care mişcîndu-se îndată ce a fost creată, din pricina rătăcirii, şi-a deşertat contrar firii toată puterea ei, şi să lege de Sine puterea poftei ei (al cărei simbol e buricul), care a primit astfel o fermă şi statornică deprindere a fecundităţii în bine ,• de asemenea, să o spele, adică să o cureţe de petele neştiinţei cu apa vărsată peste ea prin har, şi să o învelească cu scutece, adică să întărească cu Duhul lucrarea ei naturală în direcţia binelui pentru care a fost creată ; iar prin aceasta să o facă curată şi incapabilă de putreziciunea patimilor îşi, strîngînd-o în învelişul raţiunilor adevărate din lucruri ca în nişte scutece, să o oprească de la orice revărsare în afara raţiunii ei [26].

---

rărea păcatului nu se înlătura ceva de la firea umană, ci mai degrabă se restabilea aceasta în conformitatea ei naturală cu Dumnezeu şi deci în deplina ei actualizare. «Căci nimic din cele naturale şi nici firea nu se opune Cauzatorului firii» fop. cit., P.G. 91, 89). Venind cu libertatea dumnezeirii în firea noastră robită păcatului, a eliberat-o pe aceasta de la început de această robie, dăruindu-i de la început libertatea de păcat şi deci, de automatismul animalelor şi vegetalelor, apoi, de alterarea ce urmează acestei propagări automate. Iubirea nu răpeşte libertatea celui iubit, ci i-o întăreşte. Cel ce iubeşte vrea să fie iubit în mod liber.

Acceptînd în libertate naşterea noastră, a cinstit-o pe aceasta, dar ne-a şi eliberat din lanţurile pe care ea le imprima fiinţei noastre, suflînd în firea umană născută din umanitatea noastră libertatea iubirii desăvîrşite. Ba mai mult, prin libertatea ce i-a insuflat-o de a lupta contra pornirilor ce o opreau de la iubirea liberă a lui Dumnezeu, sau de a se lăsa abătută de la aceasta de durerile coruperii ce ne vin din această naştere, i-a dat putinţa de creştere duhovnicească. în sfîrşit, prin harul şi prin forţa divină cu care a pus în comunicare firea noastră, i-a dat nu numai puterea de a nu păcătui, ci şi pe aceea de a redobîndi incoruptibilitatea. Căci viaţa dumnezeiască este incoruptibilă şi comunică incoruptibilitatea. Prin toate acestea, sfîntul Maxim respinge pesimismul resemnat al origenismului platonizant, referitor la naşterea şi la viaţa în trup.

26Unind firea noastră cu firea dumnezeiască în ipostasul Său, Dumnezeu Cuvîntul i-a făcut acesteia clară şi atrăgătoare frumuseţea binelui adevărat sau a izvorului existenţei ei, spre care ea trebuie să se mişte, ca să se întărească tot mai mult în existenţă. Puterea ei nu se mai cheltuieşte în preocuparea de ceea ce nu are consistenţă. Firea noastră îşi recîştigă fecunditatea în bine odată ce ea soarbe din izvorul infinit al binelui. Aflîndu-se într-un

110. *Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar poate, învățătorul, stabilind prin cele spuse o îndoită rațiune şi un îndoit mod al facerii firii omeneşti, una a sufletului şi alta a trupului, însăşi naşterea din trupuri a împărțit-o prin cugetare în două ; a arătat că sufletul se constituie, în chip negrăit, din insuflarea dumnezeiască şi de-viață-făcătoare şi că trupul se alcătuieşte din substanțamateriei din care provine deodată cu sufletul, prin zămislire. Căci nu a îngăduit să se spună că amîndouă au fără deosebire aceeaşi rațiune şi acelaşi mod al facerii, căci acestea nu sînt identice între ele după substanță. Iar cele a căror substanță nu e identică au şi o rațiune şi un mod deosebit al facerii. Deci e drept să se creadă că alta este rațiunea şi altul, modul sufletului şi alta rațiunea şi altul, modul trupului, după care trupul se face, este şi rămîne neschimbat, chiar dacă e unit cu sufletul.

111. *Explicare scurtă către cei ce spun că sufletele există înaintea trupurilor, sau vin la existență după ele.*

In ce priveşte venirea la existență a celor două, adică a sufletului şi a trupului, timpul facerii este acelaşi, nici una primind facerea, cum am spus, înaintea celeilalte, sau după cealaltă, ca să nu se rupă specia formată ca întreg din două.

Totuşi, rațiunea (cauza) a ceea ce există pentru altceva e mai tînără decît ipostasul de sine existent al uneia şi alteia : căci e parte a lui. Pe cînd cu altele, ipostasul îşi are unirea fără silă. însă ceea ce completează (trupul) împreună cu altceva (cu sufletul) ipostasul prin compoziție naturală, nu e ferit de corupere şi de prefacere în ceea ce nu era.

De aceea, ceea ce preexistă de sine în chip deosebit nu poate fi redus niciodată la ipostasul altei specii.

Căci dacă preexistentul primeşte compoziția cu altul spre întregirea unei alte specii, aceasta o face desigur sau după fire, sau contra firii. Dacă e după fire, niciodată nu va fi văzut ieşind din compoziția în care se află cu altul spre întregirea unei alte specii, neputînd ieşi cu sila din firea proprie pentru aceasta nu se va putea concepe nicicînd nici suflet fără trup, nici trup fără suflet. Şi aşa înțelepciunea acestor a prea-multe-ştiutori li s-a schimbat în nebunie, fiind duşi cu sila la o concluzie de care se străduiau să fugă. Iar dacă fiecare din acestea primeşte, contra firii, compoziția cu cealaltă pentru întregirea unei alte specii, se corupe desigur, ieşind din hotarele proprii şi devenind ceea ce nu e prin fire şi căzînd în ceea ce nu era. Şi ce ar fi mai nebuneşte ca aceasta ? Dar să revenim la tema noastră[27].

---

ipostas comun cu firea dumnezeiască, firea omenească e deschisă în Hristos oceanului de viață şi de cunoştință sau de lumină ce se revarsă în ea prin har din prezența dumnezeiască infinită. în Hristos ea e înfăşată în lumea ordonată şi unitară a rațiunilor divine ale lucrurilor, încît nu se poate revărsa în afara lor spre suprafața pur sensibilă a lucrurilor.

27Sfîntul Maxim aduce, pentru venirea concomitentă la existență a sufletului şi trupului, trei argumente. Primul argument e : numai ceea ce nu face parte dintr-un ipostas, ci e folosit de acesta, vine la existență mai tîrziu. Dar omul e ipostas ce nu face parte din altul sau din altceva, ci realizează o unire liberă cu acel altul sau altceva. Ceea ce nu face parte din ipostas, ci e primit de ipostas în el, se corupe prin aceasta şi se preface în ceea ce nu era. Aceasta se întîmplă cu orice materie asimilată de trup. De aceea ceea ce preexistă cu ipostas propriu nu poate fi redus la un alt ipostas. Astfel trupul nu poate exista înainte de suflet, sau după suflet, nici sufletul, mai înainte de trup sau după trup, căci nici unul nu e numai o parte folosită
de cealaltă ea un ipostas preexistent. In cazul acesta pairtea primită s-ar corupe prin folosirea ei de cealaltă parte ca ipostas preexistent. Al doilea argument: pe de o parte, nici sufletul nici trupul nu pot fi considerate nici ca ipostase preexistente, căci nici un ipostas preexistent nu poate fi redus la alt ipostas. Al treilea argument: dacă sufletul şi trupul ar fi două realități deosebite care se unesc între ele ca să constituie o specie, această unire ar realiza-o sau după firea lor, sau contra firii. Dacă ar realiza-o după firea lor, ea nu ar putea avea această compoziție după venirea lor la existență, căci în acest caz fiecare din ele ar face parte din altă specie, deci n-ar fi nici trup nici suflet. Dar nici de trup nu se poate spune că e trup fără suflet, nici de suflet, că e suflet fără trup. Trupul ține de ființa omului, deci e în relație naturală cu sufletul, contrar teoriei origeniste.

Deci facerea sufletului, cum zice în mod clar învățătorul, nu se înfăptuieşte dintr-o materie ce subzistă, ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea de-viață-făcătoare, în chip negrăit şi necunoscut, cum singur Făcătorul lui ştie. Sufletul, primind existența la zămislire deodată cu trupul, e adus în existență spre întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, la zămislire primind deodată cu aceasta compoziția cu sufletul spre a fi o specie cu acela. Aceasta o spune în altă parte învățătorul zicînd : «După îndoita putere a suflării, ni s-a insuflat tuturor şi suflarea şi Duhul Sfînt». (Grigorie de Nazianz, Or. *Theol. 4, De Filio,* cap. 20).

Deci trebuie să repartizăm, prin cugetare, la zămislire, insuflarea vieții şi pe Duhul Sfînt pe seama esenței mintale (intelectuale) a sufletului, iar întruparea şi suflarea, pe seama trupului, cum zic Părinții. Facerea protopărintelui Adam s-a produs în chip tainic. Dar ea are altă rațiune a existenței şi alt mod al facerii sufletului şi altă rațiune şi alt mod al existenței şi alt mod al facerii trupului, cum ne-a învățat în chip măreț dumnezeiasca Scriptură. Căci aceasta nu îngăduie ca sufletul şi trupul să coincidă prin unul şi acelaşi mod al facerii şi deci să se contopească după fire, ci să se cunoască rațiunea substanței fiecăruia şi modul deosebit al facerii [28].

Iar dacă în cazul lui Adam a fost o îndoită putere a insuflării, con-curgînd la aducerea lui la existență, ce ar spune cineva despre Dumnezeul şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, Care după omenitate le are pe amîndouă, adică sufletul şi trupul, într-o împreunare care păstrează, pe cît e cu putință, multă asemănare cu primul Adam ? Căci precum, aşa cum zice învățătorul, Dumnezeu face pe om luînd trup din materia de curînd preexistentă, iar de la Sine sădind viața pe care Scriptura o socoteşte suflet mintal şi chip al lui Dumnezeu, în acelaşi fel, luînd El trupul din Neprihănita Fecioară ca dintr-un pămînt nespurcat, iar de la

Sine sădind viața, pe care Scriptura o socoteşte suflet mintal şi chip al lui Dumnezeu, a făcut omenitatea Sa, sau S-a făcut pe Sine însuşi de bunăvoie om pentru noi în chip neschimbat, prin primirea trupului însufleţit mintal şi rațional, ca Atotputernicul [29].

Prin aceasta, zice învățătorul, Domnul şi Dumnezeul nostru a cinstit naşterea noastră întreită, adică modurile generale ale facerii noastre în vederea existenței, a existenței bune şi a veşnicei existențe : pe cea din trupuri, care e una pentru amîndouă părțile, adică pentru suflet şi pentru trup, prin faptul că sînt aduse împreună la existență, dar e împărțită în două pentru modul deosebit al facerii fiecăruia ; aceasta e cea prin care primim existența ; pe cea din botez, prin care primim îmbelşugat existența cea bună ; şi pe cea din înviere, prin care sîntem preschimbați prin har spre existența veşnică [30].

28Sfîntul Maxim arată că insuflarea de-viață-făcătoare, prin care sufletul e adus la existență de Dumnezeu, poate fi deosebită prin cugetare de naşterea trupului din trupuri, dar ele au loc concomitent. Insuflarea dumnezeiască e actul prin care se creează sufletul şi se înzestrează cu Duhul Sfînt (cu chipul lui Dumnezeu), iar facerea trupului (sau întruparea) e actul de constituire concomitentă a trupului din trupurile părinților, nu fără o participare a sufletului.

29 Domnul Iisus Hristos Se constituie ca om pe de o parte după oarecare asemănare cu Adam, deşi e şi născut după o oarecare asemănare cu noi, pe de alta, e făcut altfel decît Adam şi altfel decît noi. El a adus neîntinarea într-un trup luat din trup omenesc ca al nostru, care a fost sălaş corespunzător pentru sufletul Lui neîntinat creat prin insuflare dumnezeiască.

30 In această primă naştere neîntinată a Domnului spre existență ca om e implicată a doua naştere a Lui, cea prin botez, spre existența Lui cea bună pentru Dumnezeu şi a treia naştere, cea a învierii, spre veşnica existență bună. Dar prin această naştere a Domnului e cinstită şi prima naştere a noastră, precum în ea sînt implicate şi celelalte două naşteri ale noastre împreună cu ale Lui: cea spre existența cea bună, prin botez, şi cea spre existența veşnică, prin înviere. Existența noastră prin naştere devine astfel prin Hristos existență veşnică. Astfel, existența noastră ca rezultat al naşterii din trupuri nu se anulează, ci e ridicată la existența veşnică. Din nou e respins origenismul, dar acum, pe temei hristologic.

Deci trebuie să primim întocmai cuvintele învățătorului, față de cei ce defăimează cele ce sînt bine scrise. Căci distingînd numai cu cugetarea naşterea din trupuri din pricina arătată, învățătorul declară că deodată cu zămislirea, care nu trebuie cugetată nici o clipă ca anterioară, Domnul a primit şi Duhul de-viață-făcător, adică insuflarea ce ține de omenitatea Lui, sau sufletul mintal, împreună cu trupul cel din Neprihănita Fecioară, şi nu după zămislire [31].

112. *Către cei ce spun că sufletele există înainte de trupuri.*

Unii zic, cum am spus înainte, că sufletele există înaintea trupurilor, iar alții, din contra, că trupurile există -înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărătească de

31 Sfîntul Maxim ține să facă evident că nici la Domnul, nici la ceilalți oameni nu se admite o separare în aducerea la existență a sufletului şi a trupului. Numai prin cugetare se poate distinge între aducerea la existență a sufletului prin insuflare de către Dumnezeu şi a trupului, din alt trup, în cazul lui Hristos, şi din alte trupuri, în cazul nostru, sau din pămînt, în cazul lui Adam. Sînt două acte concomitente, indisolubil legate între ele, sau o pereche de acte neseparate avînd ca rezultat persoana umană, ca unitate desăvîrşită. Sfîntul Maxim a ținut să dea aceste două explicări pentru că unii considerau că în vorbirea sfîntului Grigorie s-ar indica o a patra naştere, care ar putea implica o preexistentă a sufletului.
Sfîntul Maxim, deşi distinge actul dumnezeiesc, prin care aduce sufletul la existență, de actul naşterii trupului din trup, le uneşte nu numai prin concomitenta lor, ci şi prin referirea unuia la altul şi prin faptul că ele concură în a aduce la existența reală o persoană umană conformă unei rațiuni unitare a ei în Dumnezeu. De aceea credem că putem merge mai departe în accentuarea unității duale a actului prin care e adusă la existență o persoană omenească. O face de altfel aceasta însuşi sfîntul Maxim. De fapt, trupul omenesc, care se naşte din trupuri, nu e numai o entitate biologică, ci e o raționalitate organizată, inarticulată chiar de la începutul formării într-o rațiune cunoscătoare sau într-un suflet conştient (rezultatele ştiinței ne-au dovedit că însăşi materia e o raționalitate plasticizată). Actul de zămislire a omului nou nu e numai zămislirea unui trup de către două trupuri de sex contrar, ci actul de zămislire a unui trup insuflat cu suflet rațional, deci a unei persoane umane integrale. N-am spune că prin aceasta ne declarăm aderenții traducianismului, după care sufletul vine din sufletul părinților, respingînd cxeaționismul. E în actul de zămislire a unui om nou o misterioasă împreună-lucrare a lui Dumnezeu şi a părinților şi poate şi o implicare, în parte, a sufletelor urmaşilor (sau a rațiunilor lor) în cele ale înaintaşilor, care ar corespunde ~ unei implicări a rațiunilor lor în rațiunea generală a speciei umane, în Rațiunea supremă, actualizîndu-se ca persoane concrete prin colaborarea între părinți şi Dumnezeu. Simțualitatea excesivă care s-a introdus în actul zămislirii noului om nu a făcut pe Dumnezeu să-Şi retragă colaborarea la această zămislire, căci în acest caz ea nu s-ar produce.
Aceasta ne dă putința să admitem că în eventualitatea necăderii lui Adam şi a Evei în păcat, zămislirea copiijor s-ar fi produs nu în afara unirii lor trupeşti, ci printr-o covîrşire a senzualității trupeşti de o sensibilitate a dragostei spirituale sau de înfrîn-area ei prin rațiunea sau prin mintea părinților (prin spiritul lor) trăitoare într-o accentuată intuire a lui Dumnezeu şi a gustării bunătăților spirituale aflate în El. Pentru că după căderea în păcat zămislirea unui nou om nu se putea înfăptui decît în condiția excesivei sensibilități carnale, Dumnezeu Cuvîntul Şi-a zămislit trupul prin evitarea unirii între două trupuri, ceea ce a asociat zămislirea Lui cu o trăire spirituală curată a Fecioarei, produsă de lucrarea covîrşitoare a Duhului Sfînt. Dumnezeu-Cuvîntul, Rațiunea supremă, a întărit rațiunea Fecioarei ca să frîneze sensibilitatea ei trupească şi a deschis mintea (spiritul) ei pentru sesizarea prezenței şi lucrării lui Dumnezeu, întărind şi rațiunea umanității pe care Şi-o forma Fiul lui Dumnezeu. Aceasta a apropiat de facerea lui Adam zămislirea Lui ca om, care s-a produs printr-o formare a unui trup fără mijlocirea altui sau altor trupuri, dar a unui trup care se forma de la început ca un trup insuflat cu un suflet rațional, unit cu Dumnezeu prin harul Duhului Sfînt. Căci dacă rămînem la ideea Părinților despre concomitenta creării sufletului şi trupului, nu trebuie să se admită o distanță între crearea trupului şi a sufletului înzestrat cu un anumit har dumnezeiesc.
Distanța dintre crearea trupului şi a sufletului e afirmată la facerea fiecărui om, pentru a distinge prin gîndire între ceea ce are omul din materie şi ceea ce dă Dumnezeu în mod direct (insuflarea sufletului unit cu un anumit har). Omul a fost creat
ca un întreg. Trupul lui are de la început în el suflet şi un anumit har, prin care e deschis unui alt orizont, mai precis, comuniunii cu Dumnezeu, nefiind închis în natură ca animalul. Insuflarea chipului dumnezeiesc în Adam reprezintă această deschidere a omului spre Dumnezeu prin suflet şi o anumită legătură cu Dumnezeu, prin rațiunea care tinde la o cunoaştere infinită, pînă la totul absolut, şi prin virtuți, pînă la binele la fel de infinit al comuniunii cu Dumnezeu.
Naşterea de după cădere, în care sensibilitatea trupurilor ce se unesc s-a accentuat puternic, a covîrşit mult deschiderea oamenilor născători şi născuți spre orizontul spiritual, închizînd în mare măsură venirea la existență a urmaşilor în procesul unor legi ale naturii, în care actul lui Dumnezeu părea acoperit. Dar nu a putut fi cu totul acoperit. Omul continuă a se naşte nu numai cu trup, ci şi cu suflet şi într-o anumită legătură cu Dumnezeu, deci deschis spre orizontul spiritual infinit. în zămislirea şi naşterea lui Hristos legea naturii e dezlegată sau deschisă iarăşi în mod mai direct actului creator al lui Dumnezeu. Dar contribuția naturii umane nu e eliminată total. La ceilalți oameni care se alipesc lui Hristos, actul lui Dumnezeu, prin care omul e ajutat ca să se deschidă liber planului dumnezeiesc sau comuniunii cu Dumnezeu în mod deplin, se înfăptuieşte în botez, căruia S-a supus şi Hristos, născut cu unele strîmtorări ale trupului ca om.

mijloc, cu Părinţii noştri care nu afirmă nici preexistenta, nici postexistenţa sufletului sau a trupului, ci mai degrabă coexistenţa lor. Nu ne abatem în nici -o parte, neaplecîndu-ne nicidecum, nici la dreapta, nici la stînga, cum zice Sfînta Scriptură.

Căci ne temem de lucrul decît care nu e altul mai de temut, adică de a zice că sufletele există înaintea trupurilor şi trupurile au fost născocite pentru pedepsirea sufletelor din pricina păcatului mai înainte săvîrşit al fiinţelor fără de trupuri. Prin aceasta am presupune că singura cauză a marii şi sublimei opere a celor văzute, prin care se cunoaşte Dumnezeu ca unul ce e vestit în tăcere, este răul care L-a silit pe Dumnezeu să creeze fără voie lumea pe care n-a binevoit-o, neavînd poate nici raţiunea ei ascunsă în Sine dintru început, înainte de vremuri, împreună cu altele..Fiindcă a spune că Dumnezeu are fără de voie raţiunile celor făcute nu-mi pare propriu unei cugetări judicioase şi măririi atot-

puternice a lui Dumnezeu, Celui nepătimitor şi adevărat, Care nu are nimic recent în raţiunile lucrurilor preexistente în El; şi mai ales, nimic fără de voie. Căci toate cele ce sînt, sau se vor face în vreun fel oarecare de către El în substanţa lor, au fost voite mai înainte şi cugetate mai înainte şi cunoscute mai înainte. Dar fiecăreia din cele ce există El îi dă fiinţă şi substanţă la vremea bine-rînduită şi potrivită. Şi cînd vedem pe Dumnezeu făcînd ceva, nu trebuie să cugetăm că atunci a început să voiască şi să conceapă acest lucru. Să nu fie ! Căci ar fi absurd să cugetăm că Dumnezeu a făcut cugetînd şi voind şi cunoscînd sau mai bine-zis făcîndu-I-se cunoscut ca bun ceea ce nu a cunoscut şi nu a voit dintru început. Ba în acest caz nu ar cunoaşte nici însăşi facerea acelora ale căror raţiuni nu le are de mai înainte [32].

Dar noi credem că toate sînt cuprinse pururea de voia lui Dumnezeu prin preştiinţă, potrivit puterii Lui nesfîrşite, nefiind cugetat de El nimic mai de curînd, în nici un mod, ca să primească existenţa după substanţă. Nici nu socotesc că cei ce cugetă binecredincios trebuie să creadă că Dumnezeu nu le cunoaşte pe cele ce se cuprind mai înainte în El, după raţiunile lor, prin preştiinţă, în baza puterii Lui nesfîrşite, pe una cîte una, decît la aducerea lor la existenţă. Căci veacurile şi timpurile ne arată că toate sînt create şi aduse la existenţă cu înţelepciune la vremea mai înainte hotărîtă şi bine rînduită pentru fiecare, aşa cum zice despre Levi dumnezeiescul Apostol că «Era în coapsa tatălui său» (Evr., 7, 10), înainte de a trece în existenţă. Acesta, existînd potenţial în patriarhul Avraam, a primit la vremea împlinită facerea spre existenţă în chip actual, prin zămislire. Astfel trebuie să cugetăm şi să credem că toate primesc facerea spre existenţă pe rînd şi într-o ordine la timpul preştiut după negrăita înţelepciune a lui Dumnezeu [33].

32Sfîntul Maxim aduce în acest capitol alte argumente pentru concomitenta venirii în existenţă a sufletului şi trupului. Dacă înainte adusese argumente luate din legile creaţiei, acum aduce argumente luate din noţiunea de Dumnezeu. A admite că Dumnezeu a adus la existenţă lumea aceasta pentru pedepsirea sufletelor care au păcătuit într-o viaţă anterioară înseamnă a nu vedea măreţia acesteia, şi, prin ea, a lui Dumnezeu, Cel vestit de ea în tăcere. Înseamnă a o socoti produsul răului, sau pe Dumnezeu, silit de rău să o creeze. In acest caz, Dumnezeu nu ar fi fost liber în crearea ei, şi poate n-ar fi avut nici raţiunea ei preexistentă în Sine, căci nu s-ar putea cugeta Dumnezeu ca avînd preexistentă în Sine, fără de voie, raţiunea răului, ca raţiune a lumii pe care o va crea. Totul ar duce, în acest caz, la ideea unui Dumnezeu pasiv, neliber, a unui Dumnezeu impersonal, panteist. Pe de altă parte nu putem cugeta pe Dumnezeu nici concepînd şi voind ceva de abia în momentul cînd îl creează, sau nici atunci. Iată ce consecinţe vaste are teoria origenistă că sufletele preexistă existenţei lor pămînteşti şi că au fost aduse în trupuri din cauza unui păcat săvîrşit înainte de aceea.

33 Nu numai raţiunile generale preexistă în Dumnezeu, ci raţiunile tuturor entităţilor individuale. Căci Dumnezeu aduce pe fiecare la existenţa subzistentă, în vremea potrivită ei, contribuind la armonia complexă a lumii în ansamblul ei. Căci nu poate fi cugetată de Dumnezeu creaţiunea, în ansamblul ei concret, fără să fie cugetate toate entităţile concrete care o alcătuiesc şi prin care înaintează spre scopul ei. Gîndirea veşnică a lui

Deci raţiunile tuturor celor ce sînt şi vor fi în mod subzistent şi substanţial — ale celor ce se fac sau se vor face, ale celor ce apar sau vor apărea — preexistă în Dumnezeu, aflîndu-se în El în chip neclintit. Şi după ele sînt şi s-au făcut şi persistă toate, apropiindu-se prin mişcare şi în chip voit pururea de raţiunile lor, sau sînt ţinute mai degrabă în existenţă după calitatea şi cantitatea mişcării şi aplecării voinţei. Astfel ele primesc existenţa fericită pentru virtute şi pentru mersul drept spre raţiunea după care există, sau existenţa nefericită, după răutatea şi pentru mişcarea contrară raţiunii după care există. Şi, scurt vorbind, primesc o existenţă potrivit cu întărirea (deprinderea) sau slăbirea puterii lor naturale de participare la Cel ce după fire e cu totul neîmpărtăşit, iar după har Se oferă, din pricina bunătăţii infinite, pe Sine întreg tuturor celor vrednici şi nevrednici şi produce în ei persistenţa existenţei veşnice, după cum există fiecare şi după dispoziţia ce şi-a făcut-o. Tuturor acestora participarea sau neparticiparea potrivită la Cel cu adevărat existent, întru fericire existent şi pururea existent le este celor ce nu vor să participe prelungire şi sporire de pedeapsă, iar celor ce vor să participe, prelungire şi sporire de bucurie.

Căci nu e nici una din existenţe a cărei raţiune să nu preexiste în chip sigur la Dumnezeu. Iar cele care subzistînd îşi au raţiunile preexistente la Dumnezeu au facerea în chip sigur prin voia lui Dumnezeu. Iar cele a căror facere e prin voia lui Dumnezeu îşi păstrează subzistenţa după fiinţă nestrămutată de la existenţă la nefiinţă [34]. Iarcele a căror

---

Dumnezeu se referă la o lume concretă, alcătuită din individuaţiuni succesive, dar care nu vine la existenţă în substanţa ei decît în momentul cînd e creată de Dumnezeu.

34 Dumnezeu are raţiunile tuturor din veci şi le-a oferit tuturor o existenţă substanţială, ba chiar o libertate de a se mişca spre raţiunile lor şi de a se apropia astfel de ele, sau de a nu se mişca spre ele şi de a nu se apropia de ele. In primul caz ele se întăresc în existenţă şi deci în fericire; în al doilea caz, slăbesc în existenţă şi în nefericire. Adică, în primul caz ele se actualizează tot mai mult, apropiindu-se de sensul lor gîndit de Dumnezeu din veci; în al doilea caz, nu se actualizează, pentru că nu se apropie de sensul lor gîndit de Dumnezeu. Deci raţiunile lu-
arurilor existente substanţial trebuie gîndite ca un fel de modele plenare ale făpturilor, exercitînd o putere de atracţie asupra lor. Făpturile se apropie de sensul lor plenar cînd progresează în virtute. Sensul sau raţiunea lor, reprezentînd modelul plenar al existenţei lor, reprezintă şi binele plenar acomodat acelor făpturi. Cu cît existenţa a ceva e mai apropiată de plinătatea ideală a lui, cu atît se face mai bună. Plusul de existenţă e un plus de bine şi minusul de existenţă e un minus de bine, pentru că existenţa e bună prin ea însăşi. Binele nu e numai o calitate morală, ci un reflex al existenţei. Apropierea făpturilor de raţiunile lor sau de modelul lor plenar, gîndit de Dumnezeu, coincide cu progresul în existenţă sau în bine şi de aceea progresul lor voluntar în virtute e un progres în existenţa lor plenară gîndită de Dumnezeu în raţiunile lor, pentru că existenţa plenară şi deplin bună a făpturilor, gîndită de Dumnezeu sub chipul acestei raţiuni, e alimentată de existenţa şi bunătatea infinită a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte raţiunile acestea sînt formele deosebite în care infinitatea de existenţă şi de bunătate a lui Dumnezeu vrea să se împărtăşească făpturilor, sau în care făpturile pot participa la însăşi existenţa şi bunătatea infinită a lui Dumnezeu.
De aceea făpturile, progresînd în apropierea de raţiunile lor, progresează rnu numai spre existenţa şi bunătatea plenară a lor, ci în participarea la existenţa şi bunătatea lui Dumnezeu, oferită lor prin aceste raţiuni sau în formele deosebite ale lor. Spunînd că cei ce nu înaintează în apropierea de raţiunile lor nu înaintează în existenţă şi în fericire, ci dimpotrivă, într-o existenţă şi fericire slăbită, sfîntul Maxim nu înţelege că această slăbire de existenţă ar putea ajunge pînă la totala încetare din existenţă. Tot cel ce există substanţial, în baza unei raţiuni gîndite etern de Dumnezeu, rărnîne inevitabil veşnic într-o anumită existenţă, pentru că chipul lui gîndit de Dumnezeu rărnîne în veci aşa cum e gîndit din veci, deşi făptura nu e silită să se apropie de acel chip ideal al existenţei sale plenare. Am zice că Raţiunea divină continuă să ţină în existenţă schema pur ontologică a ei, lipsită de orice conţinut bun, arătîndu-şi neconformarea prin libertate cu modelul spre care trebuia să tindă. La această limită extremă a existenţei sale făptura nu numai că e lipsită de orice conţinut bun al existenţei sau de existenţa sa plenară, neştirbită, ci în existenţa ei e implicată şi o extremă suferinţă, sau pedeapsă. Făptura participînd la Dumnezeu numai ca existenţă şi anume în gradul ultim, această participare coincide cu o extremă suferinţă. Iar aceasta arată că existenţa e făcută pentru a creşte, pentru a se dezvolta din Dumnezeu, pentru a se mişca în Dumnezeu, a spori în comuniunea cu El. O existenţă oare nu se mişcă spre mai multă existenţă, adică spre Dumnezeu — singurul izvor al existenţei — e o existenţă bolnavă, un fel de pseudo-existenţă, o existenţă de coşmar. Existenţa implică în sine relaţia dinamică, comuniunea cu Dumnezeu. Pierzînd această relaţie, nu mai e decît o coajă uscată a existenţei. Existenţa suferă cînd nu împlineşte funcţia ei, de a spori în existenţă prin legătura dinamică cu Dumnezeu, izvorul unic al existenţei. Suferinţa existenţei vine din golul de Dumnezeu, singurul care o poate completa, e privarea de comuniune cu altă persoană şi deci de comuniunea desăvîrşită cu Persoana desăvîrşită.

substanță a ființei stăruie, după facere, nestrămutată de la existență la neființă, își au rațiunile stabile şi ferme, avînd ca singură obîrşie a existenței înțelepciunea, din care şi pentru care există şi de la care au puterea de a exista în chip neclintit. Dar despre cele ale căror rațiuni există statornic la Dumnezeu, se poate spune că şi voința a-toate-Făcătorului Dumnezeu cu privire la ele este neschimbătoare. Căci voia lui Dumnezeu nu se circumscrie nicidecum între margini temporale, nici nu se schimbă prin transformare, alternîndu-se cu făpturile. De aceea şi acestea își au subzistența în mod evident şi neîndoielnic nepieritoare [35].

Deci, sau a făcut Dumnezeu trupurile omeneşti volndu-le cu intenție şi de aceea rămîn necăzufte în neexistența din cauza firii, care voieşte pururea să existe ceea ce a voit Dumnezeu intenționat, cu rațiune şi cu înțelepciune, şi deci nu se va produce dispariția totală a trupurilor în neființă ; sau nu le-a făcut cu intenție, ci fără să vrea, a fost tiranizat, fiind dus cu sila spre facerea trupurilor ale căror rațiuni nu s-a arătat să le aibă. Și dacă a ajuns să facă trupurile silit, împotriva intenției şi fără să vrea, e vădit că rațiunea şi înțelepciunea nu au premers facerii lor. Căci ceea ce se face fără intenția dumnezeiască e lipsit şi străin cu totul de rațiune şi de înțelepciune. Dar aceasta e numai răul, a cărui existență **(to etvai)** e caracterizată prin nesubzistentă (η **âvuîrapCta)** şi al cărui Făcător nu ne vom gîndi niciodată să-L socotim pe Dumnezeu, sau să-L numim pe față, ba e primejdios chiar a îndrăzni să credem una ca aceasta [36].

Dar cine L-ar fi tiranizat pe Dumnezeu, dacă a fost tiranizat ? Și e îngăduit oare peste tot să spunem că a făcut împotriva intenției ceea ce nu a voit ? Şi cum mai e Dumnezeu cel ce a suportat tirania, dînd din necesitate şi fără intenție subzistență unor lucruri, spre pieirea lor ? Să îndrăznească a spune cei ce susțin o asemenea opinie. Căci sau vor spune că Dumnezeu a făcut aceasta şi îl vor huli la culme, impunînd lui Dumnezeu necesitatea de a face ceva fără intenție ; sau că nu le-a făcut El şi vor fi demascați ca introducînd cu necesitate, în chip ma-niheic, alt principiu care le-a făcut pe acestea. în orice caz, dogma preexistentei e proprie celor ce introduc două principii contrare între ele. Iar pe aceştia, din harul luii Dumnezeu cel Altotmilostiv, i-a acoperit întunericul pierzaniei, care i-a împins în uitarea desăvîrşită, ca pe unii ce nu suportă lumina adevărului propovăduit de sfinții noştri părinți[33R].

35Toate cele ce subzistă în mod concret își au rațiunile în Dumnezeu. Iar cele ce subzistă avînd rațiunile în Dumnezeu au fost create prin voia lui Dumnezeu. Ele vor exista veşnic, pentru că voia lui Dumnezeu cu privire la ele nu încetează. Deci toate cîte au rațiunile din veci în Dumnezeu, fiind aduse în existență cînd socoteşte Dumnezeu potrivit, vor dura în veci, pentru că voia lui Dumnezeu cu privire la ele este nestrămutată, fiind legată cu rațiunile lor care în veci nu vor înceta în Dumnezeu. Dumnezeu nu trece de !a o voie la alta, odată cu încetarea existenței pămînteşti a făpturilor. Deci nici ele nu pier definitiv prin moarte.

36 Nu există decît alternativa : sau a făcut Dumnezeu trupurile cu voia şi atunci, întrucît voia Lui nu se schimbă, ele sînt destinate unei existențe veşnice, sau le-a făcut de silă din cauza căderii sufletelor şi deci fără să le premeargă rațiunea şi înțelepciunea. Numai în acest caz ele nu sînt destinalte unei veşnice existențe. Ba mai mult, în acest caz, trupurile, neavînd la originea lor o rațiune, sînt rele. Căci numai răul e fără rațiune, contrar tezei platonic-origeniste, care, nelegînd existența de bine, admitea existența unei materii sau a unor trupuri rele prin ființă. De fapt, răul nu poate avea subzistență în sine. Existența lui nu poate fi decît în idee, sau ca o împuținare a ceea ce are subzistență. A socoti că Dumnezeu îi dă o subzistență înseamnă a socoti că Dumnezeu dă subzistență nonexistenței, înseamnă a socoti pe Dumnezeu cel cu adevărat existent şi izvor al neființei, mai bine zis al împuținării a ceea ce subzistă. Dar ceea ce se împuținează în existență se împuținează prin îndepărtarea de Dumnezeu, izvorul existenței.

356. Dacă Dumnezeu nu a putut crea ceea ce nu a voit şi ceea ce e destinat pieirii, adică trupul, urmează că l-a creat un alt principiu. Aceasta este opinia maniheică. Astfel teoria preexistenței sufletului duce la maniheismul care introduce două principii contrare.

112 a. Dar ca să las acum, pentru simetria cuvîntului, toate cîte se pot spune, mă mir de ei cum nu-i înduplecă taina lui Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, să scuture de la ei, de bunăvoie, această opinie. Căci taina lui Hristos e cea mai tainică dintre tainele dumnezeieşti, fiind în tot sensul şi în toate privinţele graniţa a toată desăvîrşirea existentă şi viitoare şi mai presus de tolt hotarul şi de toată marginea. Iar această taină ne învaţă că împreună cu Dumnezeu Cuvîntul cel întrupat şi desăvîrşit făcut om este şi subzistă trupul luat din noi şi de *o* fiinţă cu noi, unit cu El după ipostas ; cu acest trup S-a şi înălţat la cer «mai presus de toată începătoria şi stăpînia şi puterea şi domnia şi decît tot numele ce se numeşte, nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor» (Ef., 1, 21), şi şade împreună cu Dumnezeu şi Tatăl acum şi in veacurile nesfîrşite, după ce a străbătut cerur'le şi a ajuns mai presus de toate, şi iarăşi va să vie ca să prefacă şi să preschimbe totul şi ca să mîntuiiască sufletele şi trupurile noastre, cum am crezut şi credem şi stăruim pururea să credem. Dacă-i aşa, cine e aşa de îndrăzneţ şi de cutezător şi neştiutor de altceva decît să lupte cu obrăznicie împotriva celor vădite şi clare, încît să cugete cu uşurinţă că trupurile vor trece cîndva în neexistentă prin înaintarea în desăvîrşire a fiinţelor raţionale, cum zic aceia, odată ce crede că Domnul şi Dumnezeul tuturor este cu trupul acum şi pururea, dăruind şi altora puterea să înainteze şi trăgînd şi chemînd pe toţi la slava proprie, pe cît e cu putinţă omenităţii, ca Conducător al mîntuirii tuturor şi ştergînd petele din toţi ? [37]

Căci Hristos nu e dus de aceştia ca modele ale desăvîrşirii Lui, la depunerea trupului. Cine ar îndrăzni măcar să cugete aceasta? Pentru că El nu urmează altora pe calea spre desăvîrşirea prin înaintare, fiind după fire singurul atotdesăvîrşit şi făcătorul a toată desăvîrşirea ; nici nu aşteaptă să primească desăvîrşirea cu alţii, odată ce nu e deloc asemenea, în nici o privinţă, nici unei fiinţe în trebuinţa de înaintare, ca să depună şi El cîndva firea trupului, cînd înaintarea supremă va produce ca şi la ceilalţi depunerea trupului.

în acest caz, nu ar mai fi Conducătorul şi Mîntuitorul celor ce se mîntuiesc, căci n-ar mai arăta în Sine, în chip tainic, deodată şi pentru totdeauna, ţinta desăvîrşirii noastre, ci S-ar arăta şi El ca fiind unul din cei ce se mîntuiesc şi sînt conduşi şi au nevoie de altul, care aratăîn sine desăvîrşirea spre care tind toţi cei ce sînt prin fire părtaşi de raţiune. Dar nu e aşa. De ce ? Nici raţiunea adevărului nu rabdă pe cei ce spun aceasta. Căci dumnezeiescul Apostol îl numeşte pe El Conducătorul şi Desăvîrşitorul mîntuirii noastre (Evr., **11, 10),** ca pe Unul ce S-a întrupat pentru noi ca să mistuie în Sine păcatul nostru şi ca să Se dea pe Sine tuturor celor ce văd în El chipul şi exemplul **(toirov xal itp6Tpau**.ua) vieţuirii virtuoase, îndeplinind ca un învăţător bun şi înţelept întîi prin Sine cele ce sînt de spus şi de făcut spre pilduire nouă, murind, înviind şi înălţîndu-Se la ceruri şi şezînd în trup la dreapta lui Dumnezeu-Tatăl. Aceasta, pentru ca şi noi, murind, să nădăjduim sigur că vom învia şi vom vieţui o viaţă desăvîrşit despărţită de toată moartea şi de toată coruperea şi ne vom înălţa la ceruri şi vom primi cinstea şi slava cea întru Dumnezeu şi Tatăl prin mijlocirea Fiului însuşi şi petrecerea fericită şi veşnică împreună cu El. Deci depunerea trupului nu vom avea să o suportăm în nici un fel, pentru că nici cuvîntul Sfintei Scripturi nu ne învaţă aceasta, nici în Căpetenia mîntuirii noastre nu am văzut să

37După argumentul natural şi teologic pentru valoarea pozitivă a trupului, sfîntul Maxim aduce pe cel hristologic. Supremul argument pentru valoarea şi pentru durata veşnică a trupurilor este faptul că Fiul lui Dumnezeu însuşi a asumat trupul nostru, S-a înălţat cu el la cer, mai presus de toţi îngerii, şade cu el la dreapta Tatălui, va veni cu el să prefacă întreg universul şi să mîntuiască sufletele şi trupurile noastre. Se mai împacă oare cu aceasta afirmaţia origenistă că trupurile noastre vor trece cîndva în neexistentă ?

se fi întîmplat înainte aceasta. Căci dacă I-ar fi plăcut Lui ca să se întîmple şi aceasta, ar fi săvîrşit-o cel dintîi El însuşi în Sine şi pe aceasta, împreună cu celelalte, cărora supunîndu-Se pentru noi ca un iubitor de oameni S-ar fi desăvîrşit ca noi, pentru ca noi crezînd să o nădăjduim şi pe aceasta împreună cu celelalte. De altfel, dacă îi vom răbda să spună aceasta, cum vom crede, după acest sfînit învăţător, că ceea ce a fost unit cu Dumnezeu se şi mîntuieşte ? «Căci ceea ce s-a unit — zice acesta, scriind către Cledonie, — cu Dumnezeu-Cuvîntul, aceea se şi mîntuieşte». Dar cu Dumnezeu Cuvîntul s-a unit, împreună cu sufletul, şi trupul, deci împreună cu sufletul se va mîntui şi trupul [38].

Deci dacă, după acest dumnezeiesc dascăl, Cuvîntul lui Dumnezeu Se întrupează ca să mîntuiască şi trupul şi să facă şi trupul nemuritor, cum se va pierde ceea ce s-a mîntuit şi iarăşi, va muri ceea ce e făcut nemuritor ? Sau, pentru a vorbi mai exact, cum va muri iarăşi întregul îndumnezeit prin mijlocirea sufletului mintal care mijloceşte între dumnezeire şi trup, întregul care primeşte în chip negrăit şi fiinţial întregul ipostas prezent al lui Dumnezeu-Cuvîntul întrupat, Care îşi face şi-Şi arată trupul propriu al Său ? Aceasta n-o pot înţelege [39]. De ce apoi, dacă şi această părere ar face parte din taina credinţei bisericeşti, n-a fost cuprinsă împreună cu celelalte puncte în Simbolul în care a fost expusă credinţa neîntinată a creştinilor, de către sfinţii şi fericiţii părinţi adunaţi la diferite timpuri pentru întărirea dumnezeieştilor dogme ale Sfintei şi apostoleştii a lui Dumnezeu Biserici ? Aceasta o lăsăm a-cestor înţelepţi să o spună.

Dar socotesc că ajung pentru acum cele spuse în această digresiune către aceştia. Drept aceea ne vom întoarce către alţii.

113. Către *cei* ce *susţin că trupurile există înaintea sufletelor.*

A spune că sufletele vin la existenţă după trupuri, cum faceţi voi, e uşor, pentru oricine vrea, dar a întemeia raţional această afirmare e foarte greu şi anevoios şi nu e deloc uşor de a dovedi ceea ce se susţine prin ea. Căci dacă sămînţa ce pune începutul facerii omului este după voi cu totul neînsufleţită, e şi cu totul nepărtaşă de viaţă,

---

38Origenismul susţinea că, la capătul desăvârşirii, fiinţele raţionale vor depune trupurile, revenind la starea pe care au avut-o înainte de întrupare Dar atunci ar trebui ca Hristos să fi ajuns cel dintîi la starea aceasta de desăvîrşire şi să fi depus trupul. Dacă n-a ajuns încă, înseamnă că urmează altui model care e mai avansat ca El în desăvîrşire. Dar care este acel alt model ? Apoi în acest caz, n-ar mai fi El Conducătorul mîntuirii noastre. In acest caz El n-ar mai fi Cel singur atotdesăvîrşit, sau în orice caz, El n-ar fi împlinit încă drumul desăvîrşirii Sale ca om. El n-ar fi biruit total moartea cu trupul. învierea nu ar mai însemna biruinţa definitivă a morţii, cum spune sfîntul apostol Pavel (I Cor., 15, 14; 26, 35—58). Hristos n-ar fi terminat în Sine opera mîntuirii.
39Sfîntul Maxim observă că umanul în Hristos este un întreg sau, ceea ce a asumat Hristos este întregul uman. Umanul îşi menţine caracteristicile lui numai prin totalitatea părţilor lui spiritual-biologice. Orice lipsă din acest uman ia părţii care rărnîne caracterele umanului (sufletul rărnîne singur după moarte numai un răstimp, în care continuă să trăiască cu amintirile vieţii în trup şi cu nădejdea acestei vieţi in veşnicie).
lin fiecare parte a lui, omul e determinat de toate părţile lui. Cu un astfel de întreg participă umanul în Hristos la viaţa dumnezeiască. Dacă ar participa la viaţa dumnezeiască cu fîşii ale umanului detaşate de întreg, deci nu ca natură integral umană, distinctă de natura divină, deşi nu separată de ea, n-ar trăi viaţa dumnezeiască ca om adevărat, ca om deplin. (Aici stă adevărul definiţiei de la Calcedon despre cele două naturi în Hristos şi neadevărul monofizismului despre o singură natură compusă în Hristos). Ca urmare, trupul nu poate fi depus pentru eternitate de fiinţa umană. De aceea nu l-a depus nici Hristos. Apoi, întrucît umanul acesta a fost făcut nemuritor şi îndumnezeit în Hristos ca întreg, cum poate fi depus ceva din acest întreg nemuritor şi îndumnezeit? Toate definiţiile credinţei creştine în Sinoadele ecumenice au apărat nu numai învăţătura despre Dumnezeu cel adevărat (personal, liber, iubitor şi, prin aceasta, puternic), ci şi cea despre mîntuirea omului integral. Dar la sfîntul Maxim această preţuire a valorii pozitive a omului îşi atinge punctul culminant. Căci toate ereziile pe care le-au combătut Părinţii, sfîrşind cu sfîntul Maxim, slăbeau atît noţiunea adevărată şi integrală a lui Dumnezeu, cît şi a omului. Susţinînd că Cel ce S-a coborît la om este Dumnezeu adevărat, Părinţii accentuau indirect valoarea omului pentru Dumnezeu, pentru revelarea deplină a lui Dumnezeu. Dar Sinodul de la Calcedon şi după el, în mod mai clar, sfîntul Maxim au avut misiunea să apere şi în mod direct integritatea umanului unit cu Hristos şi asigurat în starea de supremă desăvîrşire prin îndumnezeirea pentru veci.

deoarece ceea ce e lipsit cu desăvîrşire de orice fel de suflet e lipsit şi de orice putere de viaţă. Iar dacă e cu totul lipsit de suflet şi de lucrare susţinătoare de viaţă, e vădit că e mort. Iar dacă admitem că e mort, nici nu se hrăneşte, nici nu creşte, nici nu va putea în nici un fel subzista şi rărnîne nedescompus şi neîmprăştiat. Dovadă despre cele spuse e vindecarea rănilor în trupuri. Cînd se ating de acestea medicii, dacă află un trup aproape mort, folosesc întîi medicamentelecare-1 smulg din această stare şi de-abia pe urmă aplică pe cele care refac trupul scobit de rană spre întregirea lui. Căci trupul viu are o fire ce se reface şi putere de conservare şi reînviorare a vieţii sale, iar cel mont nu mai lucrează nicidecum odată ce e mort şi lipsit de puterea vitală şi de aceea e inactiv. De altfel cum ar şi persista ceea ce e prin fire pornit spre risipire şi uşor de descompus, dacă nu preexistă logic, ca o temelie, o oarecare putere vitală, care adună şi strînge în chip natural în jurul ei ceea ce se împrăştie, putere în care a primit să aibă atît existenţa cît şi forma de la Puterea care a zidit toate cu înţelepciune ? Căci în ceea ce îşi are trupul existenţa după ce s-a născut, în aceea e drept să se spună că îşi are şi începutul subzistenţei. Pentru că ceea ce face ca trupul ce se desparte de suflet să se risipească, face desigur trupul, pe drept cuvînt, prin venirea sa la existenţă, să şi înceapă să subziste împreună cu el.

Iar dacă, strîmltoraţi de aceste raţionamente, spuneţi că sămînţă ce prilejuieşte constituirea omului nu e de tot moartă, ci participă la o oarecare putere vitală, fie ea cît de mică, şi deci are un oarecare suflet prin participarea la o astfel de putere (căci fără suflet nu e nici un fel de viaţă nici în cele ce se ivesc în natură, nici în cele cuprinse în orbita pururea mişcătoare a cerului, şi nici un fel de viaţă nu există, după judecata raţională, fără suflet), orice fel de viaţă aţi admite că are sămînţă la zămislire ar trebui să o socotiţi ca proprietate a unui oarecare suflet, care formează deosebirea constitutivă a fiinţei respective de cele care nu sînt ca ea [40].

40Se confirmă în aceasta ceea ce am spus ia nota 350 sau cel puţin se afirmă că pune sufletul omului chiar în sămînţă din care se zămisleşte. Capitolul acesta se remarcă în chip deosebit prin logica strînsă şi nuanţată, care de altfel caracterizează în general scrisul sfîntului Maxim. După ce a evidenţiat absurditatea afirmaţiei că sufletele preexistă trupurilor, trece acum la respingerea afirmaţiei că trupurile primesc subzistenţa înaintea sufletelor. în fond afirmaţia aceasta e o completare a teoriei origeniste că sufletele sînt trimise în trupuri spre pedepsirea lor pentru un păcat săvîrşit într-o existenţă anterioară. Căci dacă trupul e o temniţă în care e trimis sufletul pentru pedepsire, trebuie zidită mai întîi această temniţă pentru ca sufletul să fie încarcerat în ea şi, prin aceasta «aruncat» în lume, cum zice filosoful Heidegger. Ceea ce caracteriza în general teoria origenistă era că sufletul şi trupul nu vin la existenţă deodată, ca două componente strîns unite ale unicei naturi umane, ci sînt două entităţi unite provizoriu din afară, fără o legătură naturală interioară între ele. Iată cum începe sfîntul Maxim argumentarea că trupul nu există nici o clipă fără suflet. După concepţia Părinţilor greci (menţionăm în special pe lîngă sfîntul Maxim, pe sfîntul Grigorie de Nyssa), tot ce are oarecare viaţă sau creştere din sine are şi un oarecare suflet, deci şi planta. Viaţa e adică proprietatea unui principiu unitar care conduce creşterea plantei, animalului sau omului. Principiul acesta imprimă şi o formă individuală mai deosebită fiecărei plante, animal sau om. Dar individualitatea acestui principiu în plante şi animale e mai puţin accentuată decît la oameni. Pe lîngă aceea, acest principiu unitar al vieţii în oameni e înzestrat şi cu o conştiinţă şi cu liber arbitru, care individualizează şi mai mult pe fiecare om, mai bine zis îi conferă caracterul de persoană de care plantele şi animalele sînt lipsite. Ideea că chiar în sămînţa unei plante e de la început o anumită putere vitală o admiteau şi susţinătorii teoriei că sufletul vine la existenţă în trup după constituirea acestuia. Sfîntul Maxim le arată că, admiţînd această putere vitală în pHainită, trebuie să admitem şi un suflet ca suport unitar al acestei puteri.

Iar dacă, împinşi de forţa adevărului, (trebuie să recunoaşteţi că embrionul are şi suflet, se cuvine şi sînteţi datori să spuneţi voi înşivă ce şi cum este acesta şi cum poate fi înţeles şi numit. Dacă afirmaţi că are numai suflet nutritiv şi cauzator de creştere, adică numai ca al unei plante şi nu ca al omului, în baza acestui cuvînt trupul va fi după voi ceea ce e hrănit şi făcut să crească. Dar oricît de mult aş cugeta, nu înţeleg cum poate fi omul tată al plantei, oare nu are nicidecum, după fire, existenţa de la om. Iar dacă atribuiţi omului numai sufletul înzestrat cu simţire, embrionul va fi recunoscut avînd la zămislire, desigur, un suflet de cal sau de bou, sau de alte animale de uscat şi de aer, şi după voi omul n-ar mai fi, după fire, tată al omului la începutul formării lui, ci precum am zis, al oarecărei plarute sau al vreunui animal din cele de pe pămînt. Şi ce ar fi mai absurd şi ma'i nebunesc decît aceasta ?[41]

Căci a susţine că nu coexistă, de la prima constituire a celor existente, determinantele proprii ale subzistenţei lor, conform diferenţei naturale neschimbate, înseamnă a amesteca toate între ele şi a afirma că nici una dintre existenţe nu este în chip propriu ceea ce este şi se numeşte. Iar răul şi mai mare e că această afirmare implică în chip vădit cea mai mare calomnie la adresa înţelepciunii şi a puterii dumnezeieşti. Căci dacă toate cele ce sînt în orice fel au deplinătatea în raţiunea proprie, înainte de facerea lor, după preştiinţa lui Dumnezeu, e vădit că încă din clipa în care încep să existe sau sînt aduse la existenţă, conform raţiunilor proprii, vor avea în chip neştirbit deplinătatea în act. Căci dacă făpturile au, după preştiinţa, deplinătatea, iar cînd sînt ajunse la existenţă şi făcute, nedeplinătatea, sau cele făcute nu sînt cele preştiute, ci altele în loc de acelea, ele ar fi semnul unei slăbiciuni vădite şi clare a Făcătorului, Care nu poate înfăţişa în chip deplin, prin facere, în act **(xaxâ** rrjv **evspfeiav),** ceea ce este după fiinţă **(xata** T7jv **ouoiâv),** existenţa preştiută [42].

113 **a.** Iar dacă, ocolind aceste argumente, vă repeziţi la ultimul, zicînd că nu e drept ca ceea ce e după chipul lui Dumnezeu şi dumnezeiesc (aşa numiţi sufletul mintal) să înceapă să subziste odată cu curgerea şi cu plăcerea murdară şi că e mai cuviincios a socoti că trebuie spus că initră după patruzeci de zile de la zămislire, vă dovediţi învinuind în mod deschis pe Făcătorul firii şi vă expuneţi pe drept cuvînt primejdiei înfricoşate a blasfemiei ce răsare de aici. Căci dacă e rea nunta, e vădit că e rea şi legea naşterii după fire. Iar dacă e rea această lege a naşterii după fire, cu drept cuvînt va fi după voi învinovăţit, Cel ce a făcut firea şi i-a dat legea naşterii. Şi de ce am mai respinge pe manihei şi pe cei dinainte de ei, care, într-un oarecare mod, din pricina aceasta şi

41 Presupunînd că adversarii trebuie să admită un suflet în plantă şi animal şi deci, cu atît mai mult în om, ca suport al puterii vitale, îi întreabă ce înţeleg prin acest suflet care există de la început în embrionul omenesc. Dacă înţeleg numai un suflet nutritiv şi cauzator al creşterii, ca şi în plante, ar urma că socotesc pe om tată al unei plante, nu al altui om ; dacă ar susţine că sufletul din embrionul uman e înzestrat şi cu simţire animală (cu sensibilitate), ar socoti pe om tată al unui animal, nu al altui om.

42 După argumentul luat din puterea vitală imanentă, pe care o are embrionul de la început, sfîntul Maxim aduce un argument teologic pentru venirea sufletului la existenţă odată cu trupul. E un argument luat din preexistenta raţiunilor creaturilor lui Dumnezeu. Dumnezeu preştie făpturile în deplinătatea lor. Dar dacă le preştie în deplinătatea lor, trebuie să le şi aducă la existenţă în această depli-
nătate. Altfel Dumnezeu S-ar dovedi neputincios în a realiza un lucru preştiut în deplinătatea lui. Dumnezeu concepe din veci nu părţi separate din om, ci omul ca întreg. Integritatea omului de la începutul existenţei lui e legată de gîndirea pre-temporală a lui de către Dumnezeu.

numai din ea, au susținut două principii şi au negat pe Dumnezeu cel peste toate, odată ce vă aflăm şi pe voi spunînd acelaşi lucru, deşi, nu prin aceleaşi cuvinte ? [43]

Iar dacă, din pricina aceasta, refuzați să admiteți că sufletul rațional şi mintal începe să subziste o dată cu trupul la zămislire, de frica ruşinii, nu veți îndrăzni să admilteți nici după patruzeci de zile, nici după vremea sarcinii de nouă luni, nici după naştere, înainte de curățirea de patruzeci de zile, că cel născut are sufletul rațional şi mintal. Căci nu e îngăduit în acest timp ca cel născut să fie adus la templul lui Dumnezeu, fiind socotit de lege necurat. Deci urmează, potrivit unui just raționament, să socotiți că, pînă la împlinirea zilelor de curăție, cel născut nu are sufletul rațional şi mintal, ci cum am zis mai înainte, al vreunei plante sau al vreunui animal necuvîntător, din cele allătoare în lume. Iar dacă motivul pentru o astfel de părere îl găsiți în faptul că marele Moise a scris să nu se pedepsească cel ce a lovit o femeie însărcinată înainte de patruzeci de zile, dacă s-ar în-tîmpla ca aceea, din pricina lovirii, să lepede embrionul (fătul) înainte de vreme, s-ar putea zice că înțeleptul Moise a scris aceasta, după înțelesul imediat, nu pentru a arăta că atunci se face intrarea sufletului rațional în trup, ci pentru a indica că atunci se încheie deplina ieşire la iveală a formei fătului **(e£eixoviau.ov,** leş., 21, 22).

Totuşi, mă tem să primesc o astfel de părere, ca nu cumva, ordinea raționamentului înaintînd din treaptă în treaptă, să mă facă pe drept cuvînt vinovat de înfricoşate nelegiuiri, silindu-mă să spun în desfăşurarea raționamentului ceea ce nu e îngăduit să se spună : că Domnul şi Dumnezeul nostru, dacă a binevoit cu adevărat să Se facă om ca noi fără de păcat, S-a făcut în momentul zămislirii om fără suflet **şi** fără minte şi că a rămas aşa patruzeci de zile. Dar sfinții noştri părinți şi dascăli spun deschis, mai bine zis însuşi Adevărul spune şi a spus prin **ei** că, deodată cu coborîrea lui Dumnezeu-Cuvîntul la zămislire, Domnul însuşi şi Dumnezeu-Cuvîntul S-a unit, fără nici o trecere de timp, cu trupul, prin mijlocirea sufletului rațional şi nu a primit prin mijlocirea trupului neînsuflețit un suflet rațional venit după aceea; că n-a asumat un trup cu totul neînsuflețit, sau un suflet fără minte **şi** fără rațiune, ci Şi-a unit Lui după ipostas, în chip negrăit, firea neştirbit deplină constînd din suflet rațional şi trup. De aceea îmbrățişez întru totul învățătura coexistenței, iar cele două opinii extreme, contrare între ele şi celei de Ja mijloc, le resping după cuviință, căci am ca apărător şi învățător fără greşală al acestei opinii, prin însăşi taina întrupării Sale, pe Cel ce S-a făcut cu adevărat om **şi** a confirmat prin Sine subzistența firii depline deodată cu venirea ei la existență prin naştere [44]. El n-a făcut altceva decît a înnoit firea, adică a schimbat zămislirea prin sămînța **şi**

43Sfîntul Maxim, menționînd argumentul origeniştilor că sufletul nu poate veni la existență odată ou curgerea şi cu plăcerea murdară, are prilejul să cinstească nunta şi legea naturală a naşterii, şi, odată cu aceasta, pe Făcătorul care a instituit-o. E un nou prilej de afirmare a valorii omului şi a legilor naturale ale existenței lui. S-ar vedea de aci că naşterea trupului din trupuri, chiar atinsă de păcat, e o lege a firii, instituită de Dumnezeu. Deci sfîntul Maxim nu s-ar arăta adeptul sfîntului Grigorie de Nyssa.

19 — SIÎntul Maxim Mărturisitorul

44 Argumentul ultim şi suprem e pentru sfîntul Maxim, şi în privința aceasta, cel hristologic. Hristos nu a asumat la început, la zămislire, numai trupul, primind sufletul ulterior prin mijlocirea trupului. Dimpotrivă le-a primit pe amîndouă în mod inseparabil, deşi, dată fiind poziția de temelie a sufletului în raport cu trupul, se poate spune că a primit trupul prin suflet, aşa cum la omul obişnuit trupul se formează prin puterea sufletului. Iar la om, deci şi la Hristos, sufletul nu are numai puterea vitală, ca la plantă şi ca la animal, ci şi puterea rațiunii

naşterea prin stricăciune, pe care firea şi le-a atras după neascultare, căzînd de la dumnezeiasca şi duhovnicească înmulţire, dar n-a înnoit raţiunea firii, după care este **şi** Se naşte subzistînd de la însăşi venirea la existenţă din sufletul raţional şi din trup [45].

114. *Cum se face înnoirea lucrurilor ce se înnoiesc rămînînd neschimbate după lire.*

Căci toată înnoirea, vorbind în general, se referă la modul lucrului ce se înnoieşte, dar nu la raţiunea firii. Pentru că o raţiune înnoită alterează firea, întrucît nu mai are raţiunea după care există neslăbită. Dar modul înnoit cu păstrarea raţiunii celei după fire arată puterea minunii, întrucît indică o fire suportînd o lucrare ce lucrează peste rînduială ei.

Raţiunea firii omeneşti este ca firea să fie suflet şi trup, sau con-stînd din suflet raţional şi trup; iar modul este chipul în care lucrează şi suportă o lucrare în mod natural, chip ce se alternează şi se schimbă adeseori, fără să schimbe cu sine cîtuşi de puţin şi firea [46].

şi a minţii. Deci Hristos a asumat din prima clipă nu un trup neînsufleţit sau înzestrat numai cu un suflet vital, fără minte şi fără raţiune, ci un trup însufleţit de sufletul raţional şi mintal.

45 Hristos asumînd de la început, prin naştere, firea umană întreagă, constatatoare din trup şi suflet, nu Se deosebeşte prin aceasta de ceilalţi oameni. El Se deosebeşte numai prin faptul că a primit într-un mod nou firea noastră prin naştere ; a primit-o printr-o naştere fără sămînţa bărbătească şi fără coruperea trupului feciorelnic. Dar acest mod înseamnă mai degrabă o readucere a firii la modul ei originar de venire la existenţă, la cel dinainte de păcat, în care puterea dumnezeiască şi Duhul lui Dumnezeu aveau un rol mai important. Prin această înnoire a modului de naştere, Hristos nu a schimbat însăşi raţiunea sau componenţa firii noastre.

46Oa de obicei sfîntul Maxim face o distincţie între raţiunea unui lucru care echivalează cu definiţia, sau cu compoziţia lui, şi modul sau modurile lucrului. Aici el dă însă şi o definiţie precisă a modului. Acesta se referă la activitatea şi la forma de actualizare a făpturii şi deci, de manifestare a raţiunii ei, fie în sens bun, fie în sens rău. Raţiunea lucrului nu e schimbată prin nici un mod de activitate sau de actualizare a lui. Dar modul poate fi schimbat nu numai cu alte moduri naturale, ci şi prin înlocuirea lui cu unul ce depăşeşte posibilitatea naturală a lucrului de a se actualiza, în mod activ sau pasiv, fără să schimbe raţiunea lui. Această înlocuire a modurilor naturale de actualizare activă şi pasivă cu unul mai presus de fire o numeşte sfîntul Maxim «înnoire» sau, mai precis, «tăierea unei căi noi» (r,atvoxont'a).El aduce ceva nou în fire, nu e numai o simplă întinerire. Dar în faptul că nici acest mod, sau cale nouă de realizare a firii umane, nu-i schimbă raţiunea sau definiţia, ci o lasă identică în fiinţă, sfîntul Maxim vede ilustrată învăţătura lui că Dumnezeu, prin lucrarea Lui, nu alterează firea creată, ci o desăvîrşeşte, că firea nu e închisă în creat, ci deschisă lui Dumnezeu. Căci între Dumnezeu şi firea creată nu există o contradicţie. In acest sens lucrarea suportată de firea umană, sau lucrarea pe care o poate realiza prin modul ce depăşeşte posibilităţile ei naturale, e totuşi o lucrare conformă naturii ei, deci, aşa zicînd, naturală sau naturală în sensul deplin al cuvîntului. Căci prin modul acesta firea nu e pusă într-o stare de totală pasivitate, ci într-o lucrare superioară, care nu constă numai în lucrarea
divină, ci şi în starea de a-şi însuşi această lucrare, de a fi subiectul activ al ei, arătînd inclusă în fire capacitatea de a se desăvîrşi la nesfîrşit din puterea dumnezeiască.

Faţă de origenism, care susţinea succesiunea continuă a altor lumi, sfîntul Maxim afirmă eternitatea raţiunilor acestei lumi şi eternitatea existenţei ei subzistente, odată ce a fost creată. Lumea aceasta va exista veşnic, dar se va desăvîrşi la nesfîrşit în infinitatea divină. Profunda încredere în valoarea acestei lumi unice caracterizează concepţia sfîntului Maxim. Toate componentele creaţiunii au o valoare eternă. Nimic nu e de lepădat, cum afirma origenismul.

In teoria sfîntului Maxim despre modurile schimbătoare ale lucrurilor se exprimă faptul că lumea e dată de Dumnezeu omului ca o realitate contingenţă, elastică în moduri, dar fermă şi destinată veşniciei în raţiunile ei, oare poate fi actualizată în feluri diverse, de om, mai bine zis de Dumnezeu şi de om, într-un dialog liber de acte. Dar în faptul că în raţiuni ea rărnîne neschimbată se exprimă faptul că omul nu poate anula sau altera cu totul lumea ca dar al lui Dumnezeu în activitatea sa, adică nu poate trece în această activitate peste Dumnezeu ca partener în dialog, socotindu-se singurul făcător şi creator. Concepţia aceasta stă la mijloc între concepţia extremă care consideră lumea ca radical transformabilă prin om, şi cea care consideră că totul se desfăşoară în lume într-o înlănţuire strictă în care omul nu poate interveni. Concepţia din urmă se acoperă cu cea despre caracterul total transformabil al lumii, dar socoteşte că această transformare nu se înfăptuieşte prin libertatea omului, ci prin legile naturii. Concepţia creştină este o ingenioasă împăcare a statorniciei creaţiei cu libertatea lucrării lui Dumnezeu şi a omului în ea. Prin modurile lucrării lumea poate fi chiar îndumnezeită, sau poate ajunge în chinurile iadului, dar nu nimicită, sau scoasă din raţiunea ei. Raţiunile făpturilor sînt neschimbabile, dar elastice. Elasticitatea lor permite lucrarea liberă a lui Dumnezeu sau a omului asupra lor, dar fixitatea raţiunilor nu poate permite alterarea lor fiinţială. Lumea poate fi îndumnezeită, dar trăieşte îndumnezeirea ei ca lume. Şi omul, la fel. Lucifer devine diavol, sau înger rău, dar tot înger rărnîne. In sucitele justificări ale răului şi

La fel se întîmplă şi cu orice alt lucru cînd Dumnezeu voieşte să înnoiască ceva referitor la zidirea Sa, din purtarea de grijă pentru cele providenţiate şi în scopul arătării puterii Sale ce le cuprinde şi le străbate pe toate. Astfel, arătînd din vechime măririle minunilor şi semnelor, S-a folosit de modul înnoirii, mutînd spre alt chip de viaţă decît cel în trupul supus stricăciunii (coruperii) pe fericiţii Enoch şi Ilie, nu prin prefacerea firii, ci prin schimbarea conducerii şi îndrumării ei. De asemenea a înmulţit cantitatea apei spre înecarea oamenilor netrebnici de pe pămînt, cînd a arătat pe Noe, primul corăbier care avea o vieţuire nepătată, ducînd în corabie fiarele sălbatice ; a cinstit pe A-vraam şi pe Sara, marii Săi închinători, cu un copil, dincolo şi de hotarul şi de timpul legiuit firii spre facerea de copii; a făcut ca focul să-şi îndrepte pornirea spre cele de jos spre pierzania necredincioşilor (Fac, 19, 24), fără să se micşoreze pentru aceasta în raţiunea firii lui,• a aprins fără ardere focul rugului, spre chemarea slujitorului (leş., 7, 2) ;

a prefăcut apa în sînge în Egipt (leş., 7, 17), fără ca aceasta să-şi părăsească firea ei, ci rămînînd apă după fire, şi după ce s-a înroşit; şi a săvîrşit acolo toate celelalte minuni şi semne, spre a da celor credincioşi nădejdea scăpării din necazurile ce le sufereau, iar celor necredincioşi, simţirea puterii pedepsitoare, spre părăsirea învîrtoşării faţă de Dumnezeu în care erau ţinuţi; a despărţit marea cu toiagul şi a desfăcut continuitatea apei, fără ca aceasta să iasă din firea ei, spre trecerea celor urmăriţi pentru El şi spre împiedicarea celor ce urmăreau pe nedrept pe cei de neam bun şi liber ; a îndulcit apa cu lemnul şi a plouat din cer o pîine neplugărită, străină şi necunoscută; a aruncat din mare deodată mulţime de păsări de mîncare, fără o naştere naturală a unora din altele spre mîngîierea celor ce sufereau în pustie j a arătat piatra mică izvorîtoare de apă spre întărirea în credinţă a celor obosiţi de nevoinţe ; a întrerupt cursul apei spre trecerea ca pe uscat a poporului cinstitor de Dumnezeu ; a oprit în chip minunat mersul neîmpiedicat al soarelui şi al lunii şi a făcut să stea nemişcată firea pururea mişcătoare a cerului, spre nimicirea stăpînirii necredincioase ce se împotrivea din neştiinţă lui Dumnezeu, înainte de a lua sfîrşit puterea celor ce se văd şi spre dobîndirea moştenirii făgăduite de departe în chip nemincinos. Şi toate celelalte cîte se zice că le-a făcut Dumnezeu în ţara dobîndită şi cele cîte au venit peste vechiul Israel cînd a păcătuit le-a făcut înnoind firea celor ce s-au înnoit în ce priveşte modul lucrării, dar nu raţiunea existenţei [47]. Iar după a-celea toate, săvîrşind taina cu

contestări ale binelui se manifestă o raţionalitate inteligentă rău folosită, sau o incapacitate de sustragere de sub prestigiul binelui. Sticla poate fi transparentul a tot felul de aulori, dar tot sticlă rămîne. Faţa hidoasă păstrează trăsăturile copilului nevinovat, ca şi faţa sfîntului consolidat în bunătate. Nimic nu se schimbă în esenţă, dar toate se înfrumuseţează sau se urî-ţesc. E un progres infinit în ambele sensuri. Există de aceea şi o eternitate a iadului. In raţiunile făpturilor conştiente e implicat un progres în ambele feluri, care arată că lumea poate să înainteze infinit spre bine sau infinit spre rău prin libertate. Ea e făcută de o fiinţă atotputernică şi liberă pentru fiinţele conştiente unite cu ea, libere să o folosească într-un sens sau altul, cu o sete de a o duce spre Absolutul infinit dincolo de orice relativitate, fără să-i schimbe fiinţa. Lumea e prin aceasta nu un zid opac, nemişcat, ci un perete transparent şi mobil şi un vehicol potenţial al nostru spre Dumnezeu cel atotliber, atotbun şi infinit. Se poate spune că multiplicitatea persoanelor e multiplicitatea de moduri în care se realizează concret şi se actualizează lumea în cadrul rosturilor ei şi raţiunea sau fiinţa cea una a umanului, precum persoanele divine sînt moduri eterne în care există concret fiinţa divină. Aşa se explică atît unitatea cît şi bogăţia variată şi variabilă a realităţii cosmice şi umane.

47 Elasticitatea sau contingenţa lumii în modurile ei ca un chip şi ca un mijloc în esenţă neschimbat al dialogului liber între Dumnezeu, ca persoană liberă şi stăpînitoare, şi oameni permite lui Dumnezeu să-Şi manifeste libertatea în ea nu numai prin alternarea diverselor moduri naturale de activare a forţelor din ea, ci şi prin folosirea unor moduri mai presus de cele ce decurg din natura acestor forţe, întrucît nici ele nu scot lucrurile din raţiunile lor, ci ajută omului să vadă mai clar pe Dumnezeu ca partener al dialogului şi în general deschide perspectiva spre esha-tologie, cînd toată creaţia va fi transfigurată, devenită mediu străveziu de

adevărat atotnouă, pentru care şi prin care au fost acelea, cea a întrupării Sale pentru noi, a înnoit firea în ce priveşte modul, dar nu raţiunea, luînd trupul prin mijlocirea sufletului mintal, zămislindu-Se negrăit fără de sămînţă şi născîndu-Se fără stricăciune cu adevărat, ca om adevărat, avînd suflet mintal cu trup de la însăşi zămislirea cea negrăită [36S].

115. *Toată firea îşi are deplinătatea ei finală în raţiunea ei.*

Căci vorbind în general, nici o fire inteligibilă şi sensibilă, sau simplă şi compusă, de orice fel ar fi, nu primeşte niciodată printr-o parte a ei începutul aducerii la existenţă, nici nu poate subzista printr-o jumătate. Ci, dacă e fire compusă, subzistă întreagă, deplină, cu

368. Toate faptele din Vechiul Testament prin care Dumnezeu S-a manifestat intervenind în natură printr-un mod mai presus de modurile ce decurgeau din posibilităţile ei naturale, tăind sau deschizînd astfel o cale nouă pentru creaţie, fără să o ştirbească, spre a o conduce la împlinirea adevărată, au culminat în întruparea Fiului lui Dumnezeu conform acestui mod nou. Precum acele acte antecedente întrupării au arătat posibilitatea firii şi a lui Dumnezeu pentru actul culminant al acestui mod, tot aşa acest act culminant a pus începutul pentru învierea printr-un astfel de mod a întregii firi omeneşti şi, cu ea, a întregii creaţii. întruparea lui Hristos a fost deschiderea unei căi noi (y.atvoxo(J.ia) pentru întreaga creaţie, a căii de îndumnezeire a ei, a căii de ridicare a ei la nivelul de subiect şi de mediu al energiilor divine necreate.

---

manifestare a energiilor divine. Sfîntul Maxim ilustrează cu exemple din Vechiul Testament ridicarea naturii la un chip al vieţii mai înalte fără să o scoată din autenticul ei sau o face deschisă pentru arătarea lui Dumnezeu cel personal.

părțile proprii depline dintr-o dată, neavînd să parcurgă vreo distanță de timp pînă la ea însăşi sau pînă la unele părți din care este. Iar dacă e fire simplă sau inteligibilă, de asemenea subzistă deplină deodată cu rațiunile ei depline, fără nici o lipsă, nedespărțind-o nicidecum vreun timp, de rațiunile ei proprii. Căci n-a fost vreo fire din cele ce sînt, nici nu este, nici nu va fi, care să fie după rațiunea ei ceea ce nu este încă acum, sau care este acum sau va fi mai pe urmă ceea ce nu era mai înainte. Căci cele ale căror rațiuni au avut la Dumnezeu deplinătatea, odată cu existența nu primesc prin aducerea lor la existență şi în ființă, conform cu rațiunile lor, nici un adaos sau ştirbire din cele ce le sînt necesare spre a fi ceea ce sînt [48].

Dar socotesc că ajung cele spuse în digresiunea aceasta a cuvîntului, şi către aceştia, ca să nu mai fie traşi uşor spre opinii absurde de cei ce îşi întemeiază credința pe probabilitatea meşteşugită, clădită pe iscusința cuvintelor.

116. *De ce învățătorul a legat naşterea din botez, de Întrupare.*

Cu ce scop şi din ce cauză a legat învățătorul naşterea din botez, de întrupare (căci aceasta mai rărnîne să fie cercetată din tema de față), voi spune pe scurt, aşa precum am aflat. Spun cei ce tîlcuiesc mistic cuvintele dumnezeieşti şi le cinstesc precum se cuvine, cu contemplații mai înalte, că omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voința din Duh şi să primească asemănarea adausă lui prin păzirea poruncii dumnezeieşti, ca să fie acelaşi om făptură a lui Dumnezeu după fire şi fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duh după har. Căci nu era cu putință ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năştea mai înainte cu voința din Duh, datorită puterii de-sine-mişcătoare şi liberă aflată în el prin fire.

Această naştere imaterială îndumnezeitoare şi dumnezeiască părăsind-o primul om, prin aceea că a ales în locul bunătăților gîndite şi nearătate pe cele plăcute şi arătate simțirii, Dumnezeu l-a osîndit după cuviință să aibă o naştere involuntară, materială şi pieritoare. Căci a socotit că e drept ca cel ce a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe cele mai rele să schimbe naşterea liberă, nepătimitoare, voită şi curată cu cea pătimaşă, roabă şi silită, după asemănarea dobitoacelor necuvântătoare şi fără minte şi să primească în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu şi dumnezeieşti şi negrăite, necinstita alipire de materie, împreună cu animalele cele fără de minte.

De această naştere voind Cuvîntul, Care a creat firea oamenilor, să elibereze pe om şi să-l readucă la fericirea dumnezeiască, Se face cu adevărat om dintre oameni şi Se naşte trupeşte fără de păcat pentru om şi Se botează suportînd, Cel ce e Dumnezeu după ființă şi Fiul lui Dumnezeu după fire, de bunăvoie pentru noi, naşterea spre înfiere duhovnicească, spre golirea de puterea naşterii din trupuri.

48Sfîntul Maxim respinge aci o evoluție care transformă entitățile vii sau componentele lor în esența lor. Omul poate crea prin tehnică şi prin artă forme noi în lume, dar ele nu au nioi durată eternă, nici nu se înmulțesc prin ele însele. Elementele chimice din cosmos rămîn cît va fi lumea, dar într-o cantitate mărginită; plantele şi animalele rămîn şi ele, dar ele se succed în timp necontenit. De aceea tehnica umană care utilizează energia din cosmos (din petrol sau cărbune etc.) are posibilități limitate de extindere, pe cînd plantele şi animalele, darurile date de Dumnezeu pentru alimentarea omenirii, nu se epuizează niciodată pentru că se înmulțesc unele din altele. O anumită evoluție a animalelor se poate explica prin implicarea potențială a unor specii noi în cele vechi.

Aşadar, Fiul şi Cuvîntul, Care ne-a făcut pe noi şi e singur împre-ună-Dumnezeu şi împreună-slăvit-cu-Tatăl şi cu Duhul, Se face pentru noi cu adevărat om ca noi, din noi, şi Se naşte trupeşte fără de păcat şi primeşte să suporte, Cel ce e prin fire Dumnezeu, naşterea din botez, spre înfierea duhovnicească pentru noi [37°]. De aceea socotesc că a le-

gat învăţătorul naşterea din botez de întrupare spre a înţelege naşterea din botez ca golire

370. Sfîntul Maxim socoteşte că sfîntul Grigorie a legat botezul de întrupare pentru că primul este naşterea spirituală din Dumnezeu, care în parte completează, în parte depărtează ceea ce e păcat în naşterea trupească a omului după căderea în păcat. în facerea lui Adam a fost implicată şi o naştere voluntară a lui, din Duhul dumnezeiesc. Omul a răspuns cu voia lui voinţei lui Dumnezeu care 1-a făcut. Nu se poate naşte cineva din Duhul spre libertate, fără acceptarea liberă a acestei naşteri. Omul a fost chemat la existenţă şi a acceptat venirea la ea sau a răspuns la chemare. îndată ce a apărut în existenţă, şi-a dat aprobarea la actul aducerii lui ia existenţă. E o bucurie cu care el însoţeşte aducerea lui la existenţă. Omul adus astfel la existenţă nu s-a trezit la conştiinţă după o vreme îndelungată (numai Adam nu a fost adus la existenţă ca prunc). Un reflex al aprobării aducerii sale la existenţă se vede şi în copil în faptul că se bucură de viaţă de timpuriu. Ba chiar se bucură de bine, sau primeşte binele cu o vaqă conştiinţă a valorii lui. Cu atît mai mult s-ar fi întîmplat aceasta cu copiii născuţi în afara păcatului. Complicatele şi sucitele întrebări dacă e bine că există şi le pune omul mai tîrziu. Iar respingerea categorică a existenţei prin sinucidere sau ucidere e un semn categoric al contestării actului de aducere a sa la existenţă de către Dumnezeu, sau a legăturii cu Dumnezeu prin Duh.

Aceasta e o explicare ce ar corespunde cu ideea sfîntului Grigorie de Nyssa că aşa ca Adam, şi urmaşii lui ar fi fost aduşi la existenţă nu prin naşterea din trupuri, ci printr-o facere a lor însoţită îndată de voinţa lor de a se naşte din Duh. Prin căderea lui Adam s-a căzut în naşterea din trupuri. Hristos a primit, pentru a fi solidar cu noi. naşterea noastră din trup, dar prin botez a restabilii tainic naşterea noastră din Duh, făcîndu-ni-Se nouă înaintemergător, deşi pentru Sine avea şi naşterea din Duh cu voia odată cu naşterea din trup. Dar s-ar putea ca ideea sfîntului Grigorie de Nyssa — adoptată şi de sfîntul Maxim, că dacă Adam n-ar fi căzut, urmaşii lui s-ar fi născut şi ei nu din unirea trupurilor, ci numai prin facere ca Adam şi prin suflarea Duhului — să pară improbabilă. In orice caz s-ar putea admite că dacă Adam n-ar fi căzut, zămislirea urmaşilor din trupuri ar fi fost probabil unită cu o sensibilitate pură, ca un sărut între copii, şi în acest caz ea ar fi fost urmată imediat de o naştere a lor din Duh cu voia, echivalentă cu o anumită aprobare a lor, deci răsărind din suflarea dumnezeiască sau cu ceea ce primesc oamenii ulterior prin botez. Această explicare n-ar indica, pentru cazul cînd Adam n-ar fi căzut, o anulare a naşterii din trupuri, ci ar îmbina naşterea din trupuri cu naşterea din Duhul. Poate că naşterea lui Iisus din fecioară ne-ar arăta această unire dintre naşterea din trup şi din Duh. El acceptă totuşi botezul ca un act ulterior, pe de o parte pentru a arăta trebuinţa noastră de a aproba, de a completa şi purifica

de putere a naşterii din trupuri şi ca dezlegare de ea. Căci ceea ce a părăsit Adam (naşterea din Duh spre îndumnezeire) de bunăvoie, fiind osîndit să se nască trupeşte spre stricăciune, a restabilit Acesta, făcîndu-Se de bunăvoie om, ca un bun şi de-oameni-iubitor. Căci S-a aşezat sub greşeala noastră, osîndindu-Se cu voia pe Sine însuşi împreună cu noi El, Cel singur liber şi fără de păcat. Şi primind să suporte naşterea noastră din trupuri, în care stătea puterea osîndei noastre, a restabilit tainic naşterea noastră în Duh. Şi dezle-gînd în Sine, pentru noi, legăturile naşterii trupelşti, ne-a dat nouă, celor ce credem în numele Lui, putere prin naşterea cu voia în Duh, să ne facem fii ai lui Dumnezeu în loc de fii ai trupului şi ai sîngelui.

Deci mai întîi a avut loc la Domnul întruparea şi naşterea trupească din pricina osîndirii mele şi apoi a urmat naşterea părăsită de noi, prin botez, în Duh, pentru mîntuirea şi rechemarea, sau, mai limpede spus, pentru recrearea mea.

Astfel, Dumnezeu a unit raţiunea existenţei mele şi raţiunea existenţei bune şi a înlăturat despărţirea şi distanţa acestora produsă de mine şi prin acestea m-a pus cu înţelepciune în mişcare spre raţiunea existenţei veşnice. Această raţiune nu-i mai lasă pe oameni să fie purtaţi şi să se poarte fără voie, căci ieonomia purtării celor văzute ia sfîrşit cu marea şi obştească înviere, care naşte pe om spre nemurire într-o existenţă neschimbată. Căci pentru om a luat firea celor văzulte,existenţa devenirii prin facere, şi împreună cu el va lua prin har neco-ruperea după fiinţă [49].

naşterea noastră din trupuri, pe de alta, pentru a lua o nouă putere a Duhului ca să elimine din trup urmările păcatului şi a învinge moartea prin înviere. Botezul ar fi în acest oaz o dezlegare nu de naşterea din trupuri în general, ci de naşterea din trup unită cu păcatul. Botezul, ca naştere cu voia noastră din Duhul, ne eliberează din păcat şi ne dă puterea să înfrînăm afectele, iar Domnului Ii dă puterea să Se elibereze de urmările păcatului şi să învingă moartea prin înviere, nu să nu moară. El implică astfel efortul nostru şi al Lui.

Dacă omul ar fi rămas în ascultarea de Dumnezeu, naşterea spirituală prin voinţă s-ar fi perpetuat printr-o tainică legătură cu naşterea trupească a oamenilor. Dar căderea în păcat a redus venirea la existenţă a oamenilor la o naştere inconştientă, pasivă, neliberă, cu urmări pătimaşe în viaţa lor. Hristos, născîndu-Se ca om fără de păcat şi în mod liber, a restabilit posibilitatea unirii naşterii Sale cu naşterea din Duh, oa legătură evidentă cu Dumnezeu. Aceasta se înfăptuieşte pentru oameni prin botez. Hristos a acceptat botezul nu pentru Sine, căci pentru El însăşi naşterea din trup a fost în acelaşi timp o naştere liberă din Duhul Sfînt, ci pentru noi. El Se botează nu pentru a goli de păcat, prin această naştere din Duh, naşterea Sa din trup, ca noi, ci pentru a o goli numai de urmările păcatului (puterea de neîncovoiat a afectelor) şi pentru a ne deschide nouă calea oa, prin botez, sau prin această naştere din Duh, să golim naşterea noastră din trup de păcate şi de urmările păcătoase, să fim dezlegaţi de pasivitatea şi de robia pătimaşă pe care această naştere o reprezintă şi o are ca urmare. Prin naşterea din Duhul sau prin botez dobîndim adevărata libertate. Sfîntul Maxim accentuează foarte mult această naştere în libertate şi spre libertate.

Dar de voiţi, să recapitulăm înţelesul celor spuse, reamintindu-le pe scurt. Avem naşterea din trup a Mîntuitorului nostru, despărţită numai prin cugetare în raţiunea de mai înainte a firii şi în aceea care există acum la noi, în care a murit; şi iarăşi, în raţiunea facerii cea după fire şi în modul naşterii,- apoi, în modul diferit al facerii după fiinţă a sufletului şi a trupului • pe lîngă acestea, în zămislirea fără de sămînţă şi în naşterea fără de stricăciune. Deci vă aparţine vouă, ca unor judecători drepţi, să aprobaţi, din opiniile expuse, pe cea mai bună [50].

---

49 Domnul, unind pentru noi naşterea din trup cu naşterea din Duh prin botez, a unit existenţa noastră primită prin naştere din trupuri cu existenţa cea bună primită prin naşterea din Duh la botez. Existenţa cea bună este însă o existenţă dinamică ce ne mişcă spre veşnica existenţă bună sau spre Înviere. Persistenţa de bună voie în mişcarea spre această ţintă ne eliberează de purtarea fără voie şi lipsită de o ţintă finală. învierea va fi naşterea spre nemurire, adică spre o existenţă neschimbată în plinătatea existenţei dumnezeieşti. Dacă am fi simplu născuţi din trupuri, am fi purtaţi fără voie într-o existentă care nu înaintează prin efort liber în existenţa bună şi, prin aceasta, spre învierea în veşnica existenţă bună.

50 Naşterea lui Hristos din trupul Fecioarei are unite în ea în mod real, dar, în acelaşi timp, distincte prin cugetare, raţiunea firii dinainte de cădere cu raţiunea firii de după cădere, sau mai bine zis cele două moduri ale venirii ei la existenţă. Căci a rămas în modul cel dinainte prin lipsa de păcat şi a primit modul de după aceea, arătat în urmările nepăcătoase ale păcatului (afectele şi moartea); raţiunea facerii prin Dumnezeu o arată în faptul că ia fiinţă ca om fără sămînţă bărbătească, iar modul naşterii de după păcat, prin faptul că îşi ia trupul din trupul Fecioarei.

în Hristos e unit omul dianinte de cădere cu cel de după cădere, pentru ca să fie readus cel din urmă la cel dintîi cu voia lui, folosindu-se de puterea Duhului pentru biruirea celui din urmă prin cel dintîi. înfrînînd cu puterea Duhului afectele, restabileşte prin aceasta omul dinainte de cădere şi îl duce pînă la ţinta lui, la învierea în existenţa lui veşnică şi bună. Duhul din existenta de la început Se face punte puternică de la existenţa de după păcat la cea dinainte de păcat şi, din ea, la cea veşnică. Hristos e Omul care are, în unirea dintre starea dintîi şi cea de a doua, puterea omului din starea finală şi veşnică. Această legătură o face între cele trei stări ale noastre

117. Tîlcuire a cuvintelor aceluiaşi din aceeaşi cuvîntare : «*Ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic ? De ce (cauți) sudoarea zilelor de criză, cînd poate e aci cea a siîrşitului ?*» (*Cuv. la Sfintul Botez,* cap. 12, P.G., 36, 373).

Acest cuvînt, precum zice fericitul bătrîn, 1-a spus învățătorul către cei ce amînau botezul şi îl amînau în nădejdea că vor trăi, de dragul iubirii de plăceri. El zice : «De ce trebuie să înveți de la altul certitudinea sfîrşitului (al vieții adică) şi nu înțelegi că e de pe acum prezent ? De ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic ? De ce cauți sudoarea crizei, cînd poate e aici cea a sfîrşitului ?» întrucît medicii spun că cei cu temperatură au patru zile de criză şi anume a patra, a şaptea,

a noua şi a unsprezecea, ba poate şi a treisprezecea (căci dacă văd în acestea trupul bolnav udat de sudoare, deduc că va trăi cel ce zace), e cîte un bolnav care aşteaptă sudoarea amînînd cu imprudență botezul. De aceea, învățătorul sfătuieşte, cu multă înțelepciune, pe cel bolnav să nu se încreadă în această sudoare, şi să nu se bizuie în deşert pe ea, căci e posibil ca în locul ei să aibă loc sudoarea morții, care vesteşte sfîrşitul vieții prezente. îi dă acest sfat ca nu cumva bolnavul, cum am spus, lăsîndu-se amăgit de această sudoare, să uite de viața sigură, dumnezeiască şi veşnică, înstrăinîndu-se de ea, şi să se îngrijească de viața omenească, bolnăvicioasă şi sigur pieritoare. Căci aceasta e prin fire cu neputință de ținut şi pururea curgătoare prin corupere şi schimbare şi se mistuie mai repede din mîinile celor ce cred că o au, ca imaginea inconsistentă a visului din fața celui ce o vede.

118. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «*Nu-I place lui Hristos să iie furat de multe ori, deşi e foarte iubitor de oameni*» (*Ibid.* cap. 33, P.G. 36, 405).

Zic unii cînd ajung la acest loc din Cuvîntare : Cum nu-I place lui Dumnezeu să fie furat, dacă e foarte iubitor de oameni, ba chiar izvorul nesecat al iubirii de oameni, încît nu e împuținat în nici un fel de cei ce primesc de la El ? Căci iubirea Lui de oameni s-ar arăta mai degrabă cînd nu s-ar supăra prin aceea că dă putință, celor ce vor să-L fure, să facă aceasta de cîte ori vor şi mai ales printr-un furt mîntuitor. Față de aceştia vom spune, dacă Dumnezeu ne va dărui cuvînt, că plinătatea iubirii de oameni şi semnul cel mai clar al grijii celei bune, față de cei ce vor să fure din ea, este să nu îngăduie ca cei ce vor, să-L fure de multe ori, ca nu cumva fiind uşoară răpirea mîn-tuirii, uşoară să fie, drept urmare, şi lepădarea darului, ca putînd fi primit iarăşi cu uşurință. Prin aceasta cei ce au obținut darul nu s-ar sili să dobândească deprinderea fermă şi stabilă în bine. Voia lor ar fi lesne atrasă spre rău datorită uşurinței dobîndirii binelui, care ar fi disprețuit din pricina ieftinătății[313].

119. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor din *Cuvîntarea la Paşti* a aceluiaşi: «*Gol prin simplitatea şi prin viața nemeşteşugită ; şi fără nici un acoperămînt şi veşmînt. Căci aşa trebuia să iie cel de la început*» (*Cuv. la Sfintele Paşti, cap.* 8, P.G. 36, 632).

373. Dumnezeu vrea ca omul să crească duhovniceşte, iar această creştere nu se înfăptuieşte fără efortul lui de a menține harul şi de a dobîndi o deprindere tot mai fermă într-iun bine tot mai mare. Dar acest efort nu-1 fac cei ce socotesc că pot cădea continuu, cu ideea că pot obține mereu harul iertării. Se afirmă aci principiul sinergiei şi, odată cu el, sensul unei mîntuiri care înseamnă şi o creştere duhovnicească a omului, nu al mîntuirii care e o simplă iertare a omului din partea lui Dumnezeu fără nici un efect asupra lui, un act față de care omul rămîne un obiect pasiv. Aceasta ar însemna o depreciere a mişcării omului spre ținta finală şi veşnică, ca legată de puterea lui. Aceasta ar însemna considerarea mişcării omului ca un rău în sens origenist.

„Duhul primit cu voia la botez, după pilda lui Iisus Hristos şi ca Duh ce iradiază în noi la botez din Duhul Lui – Hristos.

Ce descoperire ne face în chip ascuns prin aceste cuvinte acest mare învățător, numai aceia ştiu, care au primit harisma înțelepciunii şi a cunoştinței egală cu el; aceia care, după ce au lepădat toată **în-**tinăciunea patimilor şi a împătimirii materiale de pe ochii minții, au putut primi din toate raza cunoştinței. Căci cu ajutorul acesteia, re-trăgîndu-şi mintea din cele multe, prin rațiunea simplă şi unitară, pe cît e cu putință, au îmbrățişat toată .ştiința lucrurilor printr-o înțelegere simplă [51].

Noi însă, peste a căror înțelegere a adevărului zace încă întunericul neştiinței, pentru învîrtirea minții numai în jurul celor nestatornice, încercăm cu neputința noastră să spunem ceva despre tema de față, aşa cum un orb, pipăind cu amîndouă mîinile într-o grămadă de lucruri, află adeseori ceva de preț. Şi anume nu spunem nimic altceva decît ceea ce a dat Dumnezeu în mîinile noastre, după cum s-a scris, spre a vă hrăni după putere pe voi, bunilor părinți. Vom da o tîleuire simplă şi săracă şi pe măsura noastră, adică a rațiunii pipăitoare a puterii noastre de înțelegere, cerînd binecuvîntarea voastră părintească. Aceasta, pentru ca nu cumva, colindînd inoportun cu simțurile cîm-pul celor sensibile, ca Esau, să ne lipsim, din cauza întârzierii, de binecuvîntarea promptă a părintelui hrănit (Fac, 27, 31, urm.) sau, căutînd din pricina înaltei păreri despre noi ceva mai mare decît puterea noastră, să fim răniți de cei ce locuiesc încă în muntele contemplației noastre, ca Israel, despre care legea spune că, încumetîndu-se unii, s-au suit în munte şi a ieşit amoreul cel ce locuia în muntele acela şi i-a rănit pe ei (Deut, 1, 43—44).

Presupun deci că învățătorul zice acestea, voind să arate deosebirea de temperament **(xpăots)** a trupului omenesc în strămoşul Adam dinainte de cădere față de cel care e văzut că stăpîneşte acum **în** noi. Atunci adică nu era purtat încoace şi încolo de dispozițiile temperamentale ale trupului care-şi sînt contrare şi **în** luptă între ele, ci rămînea egal, fără revărsare şi readunare în sine, şi liber de prefacerea necontenită prin acestea, potrivit ou dispozițiile predominante. Căci nu era lipsit de nemurirea prin har şi nu avea coruperea care-1 înțeapă cu acele ei, ci avea un alt temperament al trupului, cuvenit stării lui de atunci, un temperament alcătuit din dispoziții neînvrăjbiite şi simple. Datorită acestui temperament era omul gol. Adică nu pentru că era omul necarnal şi netrupesc, oi pentru că nu avea temperamentul (xpâot?) care face trupul mai gros, deci muritor şi dur. După acest mare dascăl, omul trăia nemeşteşugit, nevestejindu-şi sănătoasa stare naturală dată lui în chip ființial. Şi nu avea nevoie de îmbrăcăminte, deoarece, din pricina nepătimirii aflate în el, nu se temea de ruşine şi nu era supus frigurilor şi căldurilor, pentru care mai ales au născocit oamenii obiceiul caselor şi al veşmintelor [52].

51Avem aici schema obişnuită a urcuşului spiritual, aşa cum o vede sfîntul Maxim: a) purificarea de patimi, care echivalează cu îndepărtarea unor solzi de pe ochii minții; b) contemplarea curată a înțelesurilor tuturor lucrurilor întîlnite; c) concentrarea acestor înțelesuri într-o înțelegere totală şi simplă prin retragerea minții de la contemplarea pe rînd a lucrurilor definite. Toate înțelesurile îşi descoperă atunci un înțeles (sau o rațiune) unitar şi simplu şi însăşi rațiunea omului a ieşit, pe această treaptă, din ramificarea ei într-o mulțime de reflexiuni. Atunci omul înțelege orice lucru particular, orice împrejurare distinctă, din această înțelegere totală şi simplă.

52Sfîntul Maxim explică starea trupului dinainte de cădere printr-un temperament deosebit de cel care caracterizează starea trupului după cădere. Temperamentul e o stare globală, alcătuit din amestecul tuturor dispozițiilor şi tendințelor omului (xpăaic). Temperamentul omului înainte de cădere era liniştit pentru că toate dispozițiile lui erau liniştite, libere de lupta între ele. Iar aceste dispoziții erau liniştite pentru că omul avea nemurirea prin har şi era ferit de corupere. Teama de moarte si procesul coruperii îl tin pe om într-o stare de permanentă agitație, care ea însăşi contribuie la accelerarea procesului de corupere şi la grăbirea morții. Prin temperamentul lui de după cădere, omul e pătimaş, iar pasiunile care provin din el sînt una din cauzele pentru care omul se îmbracă j o altă cauză sînt frigul şi căldura excesivă, provocate în parte de pasiuni, care accelerează

120. *Alt înțeles al aceluiaşi text.*

Sau poate dascălul arată şi din cele ce se văd acum la om cele ce țineau atunci de el, prin înlăturarea celor ce țin acum de el. Căci acum omul se mişcă sau în jurul nălucirilor iraționale ale patimilor, amăgit de iubirea de plăceri, sau în jurul raționilor meşteşugurilor, din strîmtorarea impusă de cele de trebuință, sau în jurul raționilor naturale, îndemnat de legea firii spre cunoaştere. La început însă nimic din acestea nu atrăgea cu necesitate pe omul făcut mai presus de toate. Căci aşa trebuia să fie la început: să nu fie atras nicidecum de nimic din cele de sub el, sau din jurul lui, sau din el, avînd nevoie de un singur lucru spre desăvîrşire : de mişcarea nereținută spre cele de deasupra lui, adică spre Dumnezeu, cu toată puterea lui de iubire. Căci fiind nepătimitor prin har, nu era accesibil înşelăciunii nălucirii patimilor prin plăcere ; şi neavînd trebuință de nimic, era liber de nevoia constrîngătoare a meşteşugurilor ; şi fiind înțelept, se afla mai presus de cercetarea firii în vederea cunoaşterii. Deci, primul om nu avea nimic aşezat între Dumnezeu şi sine, care să trebuiască să fie cunoscut şi care să împiedice apropierea liberă ce avea să se producă prin iubire între sine şi Dumnezeu, prin mişcările spre El.

De aceea l-a numit învățătorul «gol prin simplitate», ca aflîndu-se mai presus de orice căutare după fire ; şi «prin viața nemeşteşugită», ca fiind curat de orice viață ce are nevoie de meşteşuguri; şi «fără nici un acoperămînt şi veşmînt», ca fiind liber de împletirea pătimaşă între simțuri cu cele sensibile. Acestora s-a supus mai tîrziu, cînd, căzut în nevoie, şi-a ales de bunăvoie să fie lipsit de toate, în loc să fie plin, ajungînd dedesubtul celor cărora le era deasupra [37C].

121. *Alt înțeles al aceluiaşi text.*

procesul de corupere a trupului. Fără domnia pasiunilor, trupul ar fi fost mai fin, mai spiritual, mai egal în temperatură şi deci nesupus coruperii şi morții.

Sau poate «gol» îl numeşte învăţătorul pe omul de la început, ca pe unul ce era lipsit de contemplaţia şi de cunoştinţa variată a firii; şi cu «viaţă nemeşteşugită», oa pe unul ce era scutit de metodica multiplă în făptuire şi virtute şi avînd ca deprindere raţiunile neîntinateale virtuţilor ,• iar «în afară de tot acoperământul şi veşmîntul», ca pe unul ce

376. Sfîntul Maxim declară că sfîntul Grigorie consideră că putem cunoaşte cele ce ţineau de starea lui Adam dinainte de cădere, înlăturînd prin cugetare sau în mod real prin urcuşul spiritual, cele ce ţin acum de noi, fără să ne fie esenţiale : mişcarea în jurul nălucirilor iraţionale ale patimilor, mişcarea în jurul raţiunilor diferitelor meşteşuguri şi mişcarea în jurul raţiunilor naturale ale lucrurilor. Nălucirile iraţionale ale patimilor, raţiunile meşteşugurilor şi raţiunile naturale ale lucrurilor sînt cele trei straturi care stau între om şi Dumnezeu. Ele îl trag pe om spre cele de dedesubtul lui, în loc să se mişte spre Dumnezeu, singurul care este deasupra lui. Adam înainte de cădere nu avea între el şi Dumnezeu aceste trei straturi. Dar el nu se afla totuşi într-o unire deplină cu Dumnezeu, ci urma să ajungă la ea printr-o mişcare care avea să sporească tot mai mult iubirea între el şi Dumnezeu. Deci noi avem acum ca program revenirea la starea lui Adam dinainte de cădere şi apoi înaintarea în ea. Dar noi nu putem reveni la starea lui Adam fără să trecem prin cele trei straturi: prin biruirea patimilor, prin însuşirea raţiunii meşteşugurilor şi prin însuşirea raţiunilor naturale ale lucrurilor. Numai Adam n-ar fi trebuit să treacă prin ele.

E de observat că, pe cînd nălucirile patimilor sînt socotite ca iraţionale, meşteşugurile şi lucrurile au raţiunile lor proprii. Nălucirile ca pseudo-creaţii ale patimilor au în ele o inconsistenţă : sînt învestirea unor lucruri şi persoane cu frumuseţi şi dul-ceţi ireale, de către febrilitatea patimilor. Aceste năluciri trebuie destrămate ca nişte miraje inconsistente. Dimpotrivă : nevoile reale, la care a ajuns firea noastră prin procesul de corupere care s-a iniţiat în ea după cădere, ne fac să învăţăm modul de combinare a diferitelor elemente ale naturii pentru a ne confecţiona instrumentele de satisfacere a acestor nevoi şi de apărarea de o moarte prematură. Sînt raţiunile tehnicii, care s-au dezvoltat în proporţii uriaşe. Unealta, maşina, în epoca noastră îşi are raţiunea ei, adică compoziţia ei proprie şi modul de compoziţie ad elementelor din care se constituie. Raţiunile acestea nu sînt raţiunile unor entităţi naturale care se formează, durează şi se înmulţesc prin ele însele, dar care ne ajută să cunoaştem din anumite laturi raţiunile diferitelor elemente constitutive ale naturii. Aceste raţiuni sînt produsele omului, dar omul foloseşte în producerea lor raţiunile naturale. Dar raţiunile naturale se cer cunoscute nu numai pentru ajutorul ce-1 dau omului la confecţionarea raţiunilor diferitelor unelte şi maşini, ci şi pentru că prin ele omul satisface setea naturală de cunoaştere. Dar setea aceasta de cunoaştere vizează oa ultim obiectiv pe Dumnezeu. E pentru prima dată că sfîntul Maxim afirmă că, pentru urcuşul la Dumnezeu, e necesară trecerea prin raţiunile meşteşugurilor. El include astfel în raţiunile ce trebuie cunoscute de om în urcuşul lui spre Dumnezeu şi raţiunile meşteşugurilor sau ale tehnicii. Căci el nu atribuie utilizării în tehnică a acestor raţiuni numai satis-

nu avea o trebuinţă premergătoare de sesizare a celor văzute prin simţuri spre cunoaşterea celor dumnezeieşti. Căci avea numai deprinderea simplă a virtuţii şi a cunoştinţei unitare, simple şi păstrătoare a celor de după Dumnezeu, care au nevoie numai de mişcarea prin lucrare spre arătarea lor cu voia.

Acum însă toţi cei care voiesc să se ridice din căderea protopărin-telui, prin raţiunea iubitoare de înţelepciune (filosofică), încep întîi de la înlăturarea totală a patimilor, apoi, de la părăsirea raţiunilor meşteşugurilor, ca, depăşind în sfîrşit contemplaţia naturală, să ajungă la cunoştinţa nematerială care nu are nici o formă modelată de simţuri şi nici un înţeles exprimabil prin cuvînt, aşa cum a făcut Dumnezeu la început pe primul om. Astfel, vor deveni goi prin simplitatea cunoştinţei şi prin viaţa neîmprăştiată şi moartă legii cărnii [53].

53Aici sfîntul Maxim nu mai insistă asupra libertăţii lui Adam dinainte de cădere, de pasiuni. Acest lucru e de la sine înţeles. Dar precizează în ce sens a spus că nu era preocupat de raţiunile naturale. N-a spus aceasta în

S-ar putea înțelege şi în alt mod mai înalt chestiunea de față, dar ne oprim acum, pentru cauza pe care am spus-o la începutul cuvîntului.

122. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*E de un an, ca Soare al dreptății, iie ca cel ce porneşte de acolo, iie ca cel ce se circumscrie prin ceea ce se vede*» (Din acelaşi Cuv. cap. 14, P.G. 36, 641).

Multe sînt numirile Mântuitorului nostru şi felurit e modul în care poate fi înțeleasă fiecare într-o explicare mai înaltă. Pentru că multe înțelesuri se pot vedea în contemplarea naturală a lucrului folosit prinasemănare, ca numire a Domnului. Aşa este şi în cazul

facerea unor nevoi practice ale omului, ci şi suişul unei trepte de cunoaştere care trebuie cunoscută şi depăşită. Desigur, tehnica aceasta nu trebuie să se dezvolte dincolo de necesitățile reale ale omului şi să fie folosită şi spre răul Iui. El trebuie să rămînă stăpînul ei şi să nu fie împiedicat de la urcuşul spre Dumnezeu.

textului ambiguu de față. Căci multe sînt şi modurile explicărilor Soarelui dreptății ; iaşa de miulte, cîte nu le poate înfățişa cuvîntul acesta din pricina scurtimii. De aceea îl vom explica şi noi în înțelesul în care 1-a explicat învățătorul, desfăşurînd după puterea noastră cele spuse de el în chip concentrat.

Anul e, aşadar, după sfinții şi înțelepții noştri învățători, revenirea soarelui de la acelaşi punct la acelaşi punct, avînd însuşirea încin-cită a timpului. Căci timpul se împarte şi se adună în zi, săptămînă, lună, anotimp şi an. Şi anul de asemenea, în oră, zi, săptămînă, lună şi anotimp. Dar mişcarea rămînînd în tot cursul lui continuă şi neîn-treruptă, împărțirile constatate prin schimbare aplică numărul unei mişcări continue şi neîntrerupte a timpului.

Iar dacă anul se înfăptuieşte la noi în modul acesta, potrivit cu cursul soarelui, «anul Domnului primit» este, desigur, precum s-a scris (Lc, 4, 19), în înțelesul alegoric, toată întinderea veacurilor. De la începutul acesteia a binevoit Dumnezeu să dea ființă celor ce sînt, şi substanță, celor ce nu sînt. Şi peste toate, asemenea unui soare inteligibil al puterii ce ține totul în chip durabil, a primit să trimită cu pogorămînt prin providență raza Sa şi a binevoit să varieze modurile spre coacerea bunătăților proprii pe care le-a semănat în lucruri, pînă la sfîrşitul veacurilor. Atunci va culege roadele semănăturii proprii, neamestecate cu neghină şi curate de orice îngrămădeală de pleavă. In felul acesta rațiunea universală a mişcării celor ce se mişcă va ajunge la capăt, cei vrednici primind ultima fericire făgăduită, cea a îndumnezeirii [54].

---

sensul că era lipsit de cunoaşterea acestor rațiuni, sau că manifesta un dispreț față de creațiunea lui Dumnezeu, ci avea aceste rațiuni concentrate într-o cunoaştere simplă şi unitară. Această cunoaştere le păstra în ea şi le putea face distincte cînd voia, printr-un act voluntar de evidențiere a lor. De asemenea Adam înainte de cădere nu era lipsit de făptuirea cea bună sau de practicarea virtuților, dar nu avea nevoie să lupte pentru a descoperi sensul specific al faptelor şi virtuților şi metodelor de deprindere a lor, căci le avea pe toate acestea într-o înțelegere unitară, atotcuprinzătoare, punîndu-le numai în evidență atunci cînd le săvîrşea şi le practica. De aceea, nu avea nevoie de o prea amănunțită cercetare a celor sensibile pentru a cunoaşte rațiunile lor, nici de o cercetare a rațiunilor înseşi ,căci le înțelegea şi pe unele şi pe altele dintr-o sesizare globală a tuturor. La această înțelegere trebuie să ajungă şi omul duhovnicesc, dar tre-cînd prin cunoaşterea specifică a lucrurilor şi prin practicarea virtuților, după ce a dobîndit-o pe aceasta, cum nu trebuia să treacă Adam înainte de cădere. Omul de acum trebuie să se ridice, din viața împrăştiată, la viața neîmprăştiată, moartă față de legea cărnii, cum nu trebuia să se ridice Adam care nu suferea de împrăştiere şi pentru care nu exista legea cărnii.
54Deşi însuşirea proprie a lui Dumnezeu este eternitatea, totuşi El este simbolizat şi de timp, chiar dacă acesta are un început şi un sfîrşit. Căci timpul este un întreg în care se împlineşte o operă, un plan. In sensul acesta omul, în tîlcuire alegorică, reprezintă tot timpul sau toată întinderea veacurilor şi în acelaşi timp e simbolul lui

Deci «Soare al dreptății» a fost numit Domnul ca făcător şi desă-vîrşitor al veacurilor, ca început şi ca sfîrşit al tuturor, ca proniator al celor proniate, ca orînduitocr al înțelepte! ordini încincite şi ca Ce] ce umple toate de lumina veşnică prin nelipsitele trimiteri ale bunătății şi face, pe cei ce-şi lărgesc porii lor mintali spre primirea razei celei fericite, copți şi buni de mîncare lui Dumnezeu şi Tatăl [55].

Tot El este şi «an al Domnului primit», ca Cel ce Se împlineşte prin toți cei ce se mîntuiesc prin mişcarea în mod încincit săvîrşită de El în chip inteligibil ca Soare al dreptății. E o mişcare pe care o va cunoaşte, desigur, cel ce culege, prin contemplarea naturală exactă a celor văzute potrivit rațiunii, ştiința duhovnicească a celor inteligibile. De aceea a zis învățătorul : «Cel ce porneşte de acolo, sau cel ce se circumscrie prin ceea ce se vede», fie ca Cel ce porneşte prin naştere ca lumina din lumină şi ca Dumnezeu adevărat din Dumnezeu Tatăl după ființă adevărat, fie ca Cel ce Se circumscrie, Acelaşi ca om în chipul văzut al firii noastre, precum soarele care porneşte din cer se circumscrie în corpul văzut în formă de disc [379 b].

123. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Nu e nici o *mirare dacă fiecare îşi caută mielul mai ales acasă»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 14, P.G. 36, 641).

Hristos. Căci aşa cum anul astronomic reprezintă o mişcare integrală a soarelui, aşa anul, înțeles alegoric ca totalitatea timpului, reprezintă lucrarea integrală a lui Hristos, Soarele dreptății, Care împlineşte această lucrare de la începutul întinderii veacurilor şi pînă la sfîrşitul lor. Cuvîntul lui Dumnezeu, Soarele dreptății, dă ființă entităților care sînt, prin faptul că au rațiunile lor eterne în El însuşi şi nu vor dispărea în veci şi în aceste entități dă subzistență diferitelor calități şi stări ale lor, care nu persistă în veci şi, în sensul acesta, nu sînt. De la începutul veacurilor şi pînă la sfîrşitul lor Hristos trimite prin providență, El fiind Soarele dreptății, razele sau energiile Sale necreate, prin care stimulează şi susține străduințele, faptele şi virtuțile făpturilor, ca tot atîtea moduri spre creşterea semințelor puse de El în ele şi spre desăvîrşirea sau coacerea rodurilor lor. Razele Soarelui dreptății, sau energiile necreate, provoacă fapte variate din partea făpturilor în această mişcare de creştere. Varietatea aceasta e în funcție de libertatea lui Dumnezeu şi a făpturilor. Ea dovedeşte caracterul contingent, elastic al creațiunii, întrucît dă putință de activare a unor moduri variate de lucraTe liberă asupra ei. In compararea veacurilor cu un an in care «Soarele dreptății» îşi duce roadele semănate în țarina lumii Ia coacerea deplină, sfîntul Maxim vădeşte concepția despre istorie ca o mişcare unitară care, trecînd prin etape tot mai apropiate de coa-

cere, se va sfîrşi cînd semințele binelui vor fi ajuns la coacerea deplină, care echivalează, pentru oamenii care cred în Hristos, cu îndumnezeirea .Desigur că mişcarea aceasta duce spre coacerea semințelor puse, pentru că e încălzită de Soarele dreptății sau al virtuților şi deci, de conlucrarea Soarelui dreptății cu oamenii. In special îndumnezeirea nu va fi produsul mişcării permanente ia istoriei, ci ai harului dumnezeiesc, căci ea va fi dăruită în grad complet dincolo de istorie. Dar numai celor ce au înaintat spre ea în cursul istoriei, prin colaborarea cu harul.

379. Hristos este «Soarele dreptății» între altele şi pentru că umple toate de lumina veşnică prin neîmpuținatele raze ale bunătății. Lumina e identică cu bunătatea. Singură bunătatea e cu adevărat luminoasă. Prin ea se face cunoscut omul şi prin ea cunoaştem. Prin ea Se revelează Dumnezeu şi pătrunde în inima omului. Cei ce-şi deschid porii minții pentru această lumină, care e în acelaşi timp bunătate şi căldură trimise de Soarele dreptății, se umplu de ea, devin asemenea Soarelui, încît nu mai sînt despărțiți de El. In acest sens s-au copt şi s-au făcut buni de mîncare pentru Dumnezeu şi Tatăl, adică sînt primiți în intimitatea Lui, împreună cu Fiul. Dumnezeu Tatăl nu mai e separat de făptură, ci aceasta e primită în El, ca un rod devenit asemenea Lui, aşa cum rodul țarinii cînd e copt poate fi primit în interiorul ființei umane, căreia îi dă trăsătura lui, aşa cum ființa îi dă acestuia trăsătura ei.

55b. Hristos Se împlineşte în toți cei ce se mîntuiesc, completînd timpul Lui (Ef., 1, 23). El Se împlineşte treptat prin mişcarea săvîrşită în cei ce cred, unită cu mişcarea lor, asimilîndu-Se tot mai mult qu ei, fără să-i confunde niciodată cu Sine. Asimilîndu-i în felul acesta cu Sine, formează cu ei un tot asimilat de Tatăl. Mişcarea încincită înseamnă poate cinci etape ale urcuşului spiritual al celor ce cred, care sînt tot atîtea mişcări ale «Soarelui dreptății» în ei: credința, curățirea de patimi, deprinderea virtuților, contemplarea rațiunilor din lume, cunoaşterea prin iubirea simplă a lui Dumnezeu. Urcînd aceste trepte, omul duhovnicesc face experiența întreagă a mişcării sale în Hristos şi a mişcării lui Hristos în El. Hristos Se împlineşte ca un alt Soare în fiecare. In această mişcare Hristos porneşte de la Tatăl, prin pogorămînt, pentru fiecare, sau pentru toți, prin întrupare ca să Se circumscrie după măsurile la care ajunge fiecare, sau în trupul luat din Fecioara Măria. Pe de o parte Se împlineşte, pe de alta Se circumscrie în fiecare. Căci fiecare umplîndu-se de Hristos întreg rărnîne totodată om. In omul finit poate lua loc infinitul dumnezeiesc.

Ar zice poate cineva şi, socotesc, pe drept cuvînt: dacă unul este Hristos, Cel propovăduit tainic celor ce pot să audă şi să vadă duhovniceşte, prin lege şi prooroci şi prin măreţia zidirii, oare cum porunceşte legea, oare înfăţişează tipul lui Hristos, să se jertfească mulţi miei pe la casele părinteşti ? Către acesta zicem : dacă am primi Cuvîntul însuşi cînd Se atinge spiritual de urechile şi de ochii sufletului şi le deschide pe acestea spre primirea şi contemplarea tainelor Sale şi totodată spre pedepsirea a toată neascultarea şi spre lepădarea a toată deşertăciunea, am cunoaşte negreşit voia tainică a Sfintei Scripturi. Căci am uni cu locul de faţă pe cel asemănător al sfîntului Apostol care zice : «Nimic n-am judecat să ştiu între voi, fără numai pe Hristos Iisus şi, pe Acesta, răstignit» (I Cor., 2, 2).

Deci fiecare dintre cei ce au crezut în Hristos se răstigneşte şi răstigneşte împreună cu sine pe Hristos, răstignindu-se adică duhovniceşte împreună cu Hristos, după puterea proprie şi după deprinderea şi calitatea virtuţii aflate în el. Căci fiecare îşi adaptează răstignirea, după alt mod al virtuţii. Unul se răstigneşte numai păcatului cu fapta şi pe acesta îl omoară, pironindu-1 cu frica de Dumnezeu. Altul se răstigneşte şi patimilor înseşi şi tămăduieşte puterile sufletului. Altul, chiar şi închipuirilor patimilor, nelăsînd slobode simţurile spre primirea vreuneia din exagerările produse de acestea. Altul, şi gîndurilor şi amintirilor vecine cu patimile. Altul, şi amăgirii prin simţuri. Altul leapădă, răstignindu-se, relaţia afectuoasă a simţurilor cu cele sensibile, provenită din familiaritatea naturală cu ele. Altul stinge prin cruce şi toată mişcarea simţurilor în general spre a nu mai avea peste tot nimic care să se lucreze în sine în chip natural. Altul face să înceteze cu desăvîrşire şi însăşi lucrarea minţii.

Şi, ca să spun ceva şi mai înalt, unui se răstigneşte filosofici făptuitoare prin nepătimire şi trece Ia contemplaţia naturală în Duh, ca de la trupul lui Hristos la sufletul Lui; altul moare şi contemplaţiei naturale, prin lepădarea contemplaţiei simbolice a minţii ce se mişcă în jurul lucrurilor, şi se mută la tainica iniţiere uniformă şi simplă în ştiinţa despre Dumnezeu, ca de la sufletul lui Hristos la mintea Lui; iar altul se ridică şi de Ia aceasta la negrăitul indefinit, înlăturînd totul prin negaţia desăvîrşită, ca de la mintea lui Hristos la dumnezeirea Lui.

Fiecare are pe Hristos, cum am spus, potrivit cu puterea sa şi cu harul Duhului dăruit lui după vrednicie, făcîndu-şi pe măsura sa urcările înalte prin mortificarea faţă de toate.

Aşa jertfeşte fiecare din noi lui Dumnezeu şi mielul, ca într-o casă proprie, în locul reprezentat de starea conformă virtuţii lui şi se împărtăşeşte de carnea Lui şi se satură de Iisus. Căci Hristos Iisus Se face miel al fiecăruia după cum poate să-L cuprindă şi să-L mănînce. Se face propriu lui Pavel, marele propovăduitor al adevărului, şi, în chip deosebit, propriu fiecărui sfînit, după măsura credinţei din fiecare şi după harul Duhului hărăzit lui ; acestuia aşa, aceluia altfel, aflîn-du-Se întreg în întreg, dar făcîndu-Se tuturor toate [350].

124. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor «Tor ce *are Cuvîntul carnal şi hrănitor se va mînca cu măruntaiele şi cu cele ascunse ale minții şi se va mesteca spre mistuire duhovnicească»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 16, P.G. 36, 645).

Cel ce a adus la subzistență toată firea cu înțelepciune şi a sădit în chip ascuns, în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoaşterea Sa, ne-a dat şi nouă, umiliților oameni, ca un Stăpîn prea darnic, după fire, dorul de El, împletind cu acesta în chip natural puterea rațiunii, ca să putem cunoaşte cu uşurință modurile împlinirii dorului şi ca nu cumva, greşind, să nu nimerim la ceea ce luptăm săajungem. Deci, mişcîndu-ne potrivit acestui dor în jurul adevărului însuşi şi al înțelepciunii şi al cîrmuirii

380. Unii din cei ce citeau acest text din sfîntul Grigorie întrebau cum poate să caute fiecare mielul său acasă la sine, odată ce Hristos e unicul Miel de jertfă, ca Miel ce Se jertfeşte împreună cu sine la alt nivel duhovnicesc. Sfîntul Maxim arată că fiecare întîlneşte pe Hristos la nivelul său, care e casa sa. Dacă mai înainte a văzut toată creşterea duhovnicească a celui credincios ca o mişcare produsă de mişcarea Soarelui Hristos în el, care-1 duce spre îndumnezeire, acum sfîntul Maxim vede în această creştere ca o răstignire a sa cu Mielul Hristos pe alte şi alte trepte ale virtuții. Aceste trepte sînt opt. Primele cinci sînt răstigniri: răstignirea față de păcatele cu fapta, față de patimi, față de închipuirile produse de patimi, față de gîndurile referitoare la patimi, față de închipuirile simțurilor. Urmează apoi trei răstigniri față de stări nepăcătoase în ele însele, dar care pot duce la stările păcătoase : față de relația afectuoasă a simțurilor cu cele sensibile, față de orice fel de lucrare a simțurilor, față de însăşi lucrarea minții. Omul pornit pe drumul duhovnicesc se jertfeşte pe toate aceste trepte împreună cu Mielul. într-o altă prezentare sînt indicate trei răstigniri şi ele sînt văzute nu numai în mod general unite cu tot atitea răstigniri ale lui Hristos în noi, ci şi ca ridicări în cunoaşterea lui Hristos, de la ceea ce este mai coborît, la ceea ce este mai înalt în El. Prima din aceste trei trepte este răstignirea față de înțelepciunea arătată în faptele prin care se purifică patimile şi se dobîndesc virtuțile. Răstignirea aceasta se realizează prin nepătimire. Dar nepătimirea atinsă înseamnă deja trecerea la contemplarea rațiunilor naturale în duh. Ea coincide cu primele cinci sau şase răstigniri din prima prezentare şi înseamnă, în acelaşi timp, trecerea de la cunoaşterea lui Hristos după trup, la cunoaşterea Lui după suflet. Căci însuşi Hristos Şi-a răstignit trupul în cel ce a ajuns la această treaptă şi i-a descoperit sufletul Său. Pe treapta următoare omul duhovnicesc se răstigneşte şi contemplației naturale a lucrurilor, care sînt nişte simboluri ale rațiunilor divine. Prin aceasta se introduce tainic în cunoaşterea simplă a lui Dumnezeu. Ea coincide cu răstignirea a şaptea din prima interpretare. Dar coincide şi cu trecerea de la sufletul lui Hristos, plin de rațiunile multiple ale lucrurilor, la mintea

ce se arată tuturor în chip bine orînduit, sîntern ajutați de acestea să căutăm a ajunge la Acela în vederea Căruia am primit dorul. Şi aceasta cunoscînd-o tainic studioşii şi rîvnitorii iubitori ai adevărului, şi-au ales ca singura preocupare şi străduință nevoința ostenitoare cu aceasta. Căci au fost învățați de însăşi adevărata înțelegere şi rînduială a lucrurilor că, dacă îşi conturează întrucîtva prin contemplații binecredincioase o icoană a adevărului viitor şi dau dorului o certitudine, făcîndu-şi sufletul mai pregătit, ca unul ce s-a exercitat bine în cele de aici, se vor muta fără de osteneală după viața aceasta, la adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă de aici prin înțelesuri mai dumnezeieşti.

Căci însuşi Dumnezeu şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos îi conduce pe aceştia spre adevărul întreg, pe care li-1 va arăta simplu şi clar şi în afară de orice îndoială, varietatea simbolică, în neclaritatea enigmatică. Astfel, în virtutea făptuitoare ei au scăpat de durere, întristare şi suspin, datorită desăvîrşitei nepătimiri, iar în cunoştința contemplativă, de toată neclaritatea şi nedumerirea, datorită înțelepciunii. Căci după ce au luat aici chipurile adevărului li se va adăuga atunci adevărul gol. «Căci tot celui ce are zice (se înțelege

dorul după cele viitoare), i se va da» (Le, **8, 18)** şi i se va dărui negreşit posesiunea lucrurilor veşnice.

Pentru că, bogat fiind, Dumnezeul nostru nu va înceta niciodată să împartă celor ce-L iubesc darurile dumnezeieşti ale cunoştinţei, pe care nici a le numi nu putem în acest

Lui, oare contemplă dumnezeirea într-o intuiţie tainică şi unitară. Căci însuşi Hristos Şi-a descoperit omului duhovnicesc pe această treaptă mintea Lui, depăşind descoperirea Lui după suflet. Cei de pe această treaptă pot spune cu Apostolul: «Iar noi avem mintea lui Hristos» (I Cor., 2, 16). Căci odată ce ei nu mai contemplă nimic în latura sensibilă, ca simbol al raţiunii divine, ci au trecut Ia înţelegerea simplă şi tainică a lui Hristos, proprie minţii, o fac aceasta prin puterea minţii lui Hristos, Care S-a descoperit minţii lor şi lucrează în ea. De aceea ei pot spune cu apostolul Pavel: «Deci noi de acum nu mai cunoaştem pe nimeni după trup ; deşi L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaştem» (11 Cor., 5, 16).

Treapta a treia a urcuşului şi ultima este ridicarea în indefinitul absolut, pără-sindu-se chiar şi înţelegerea simplă şi tainică a lui Dumnezeu printr-o negaţie sau apofază desăvîrşită. Ea coincide cu trecerea de la mintea omenească a lui Hristos la dumnezeirea Lui. Aceasta arată că sfîntul Maxim nu concepe apofaza ca un gol total, cum crede Hausherr, ci ca o intrare în Dumnezeu cel indefinit. E o intrare încă în cursul vieţii terestre, nu numai în viaţa viitoare, cum socoteşte Hans Urs von Baltha-sar. Această treaptă coincide cu a opta din prima prezentare.

Unii protestanţi afirmă că învăţătura patristică despre acest urcuş coincide cu doctrina platonică despre ridicarea sufletului prin el însuşi la Dumnezeu, atras de erosul divin. Noi vedem aici că urcuşul se face prin Hristos. Hristos ni S-a făcut, prin umanitatea Sa, scară spre Dumnezeu, urcînd El însuşi cu noi treptele umanităţii Lui şi ale noastre spre îndumnezeire. Pe de altă parte, dacă negăm acest urcuş al nostru cu Hristos, cum face protestantismul, înseamnă că socotim că Hristos cel co-borît la noi prin întrupare urcă iarăşi la Tatăl fără noi. Prin aceasta se reduce rostul coborîrii Fiului lui Dumnezeu la noi, la necesitatea unei ispăşiri exterioare juridice spre iertarea jignirii aduse de noi lui Dumnezeu.

veac din pricina înălţimii şi măreţiei lor, dacă e adevărat ce spune marele Apostol despre fericire, că e mai presus de tot numele ce se numeşte nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor (Evr., 2, 9 ; II Cor., 12, 9 ; Filip., 2, 9). Prin aceasta a indicat culmea cea mai înaltă a bunătăţilor, ce se va arăta după împărţirea tuturor darurilor şi după tot urcuşul. Această culme nu poate fi grăită şi cunoscută de nici un cuvînt şi de nici o minte, cîtă vreme bunătăţile pe care le putem primi în veacul acesta şi cele ce ni se vor arăta în veacul viitor pot fi numite şi cunoscute.

Căci Iisus şi Cuvîntul lui Dumnezeu, Cel ce a străbătut cerurile (Evr., 4, 14) şi a ajuns mai presus de toate cerurile, pururea trece şi mută pe cei ce-I urmează Lui, prin făptuire şi contemplaţie, de la cele mai mici la cele mai mari şi, iarăşi, de la acestea la cele încă mai presus de ele şi, simplu grăind, nu-mi va ajunge timpul să spun urcuşurile şi descoperirile sfinţilor pe drumul «prefacerii din slavă în slavă», pînă ce fiecare va primi, în ceata proprie, îndumnezeirea cuvenită lui[56].

56După ce a prezentat mişcarea sufletului spre Dumnezeu ca o mişcare susţinută de mişcarea «Soarelui dreptăţii» sau a lui Hristos în el, apoi ca o mişcare de împreună-răstignire cu Hristos faţă de etapele de depăşit, sfîntul Maxim descrie în partea primă a capitolului de faţă această mişcare ca susţinută de dorul sufletului, ca impuls interior spre Dumnezeu. Acest impuls interior dă sfîntului Maxim ocazia să accentueze mai clar că ceea ce obţine sufletul din Dumnezeu în viaţa terestră se deosebeşte de dăruirea integrală a lui Dumnezeu în viaţa viitoare. In viaţa aceasta sîn-tem minaţi spre El de dorul după El, sădit de El însuşi în fiinţa noastră. Dorul acesta este împletit cu raţiunea noastră. Nu e raţiune adevărată fără acest dor după bunul suprem, sau fără năzuinţa spre el, nici dor statornic fără raţiunea care se străduieşte să cunoască pe Cel dorit şi modurile în care se poate ajunge la El. însuşi dorul este o conştiinţă a realităţii lui Dumnezeu, a supremului bine. Şi însăşi raţiunea este un dor după adevărul suprem. Acest dor al raţiunii sporeşte certitudinea pe care o are dorul despre existenţa lui Dumnezeu, chiar în cursul vieţii pămînteşti, prin contemplarea bunei orînduiri a lumii. Căci prin această

124 **a.** Deci acest mare dascăl, ştiindu-ne că avem amintitul dor natural de Dumnezeu, ne îndeamnă pe toţi şi prin învăţătura lui ne cheamă spre mîncarea duhovnicească a Mielului junghiat pentru noi.

Totodată ne cere să păstrăm în chip distinct şi cu bun folos nefărîmi-ţată şi neamestecată armonia mădularelor Lui, adică ale Mielului, ca să nu fim Oisîndiţi că rupem şi risipim armonia bine rînduită a trupului dumnezeiesc, sau că mîncăm în chip cutezător, adică mai presus de putere sau fără sfinţenie, deci contrar puterii, carnea Mielului şi Cuvîntului ; ci fiecare să se împărtăşească după puterea şi treapta lui şi după harul Duhului dat lui de Cuvîntul dumnezeiesc, conform cu înţelesul fiecărui mădular.

Astfel, de cap se va împărtăşi cel ce şi-a dobîndit credinţa din principii nedemonstrabile ; această credinţă îşi are raţiunile privitoare la cunoştinţa de Dumnezeu ou desăvîrşire independente, şi din ea creşte armonizîndu-se tot trupul virtuţilor şi al cunoştinţelor în creşterea duhovnicească.

De urechi se va împăntăşi cel ce primeşte raţiunile dumnezeieşti cu ştiinţă în chip duhovnicesc şi rărnîne din cauza lor supus şi ascultător lui Dumnezeu pînă la moarte prin fapte ; de ochi, cel ce intuieşte duhovniceşte zidirea şi adună toate raţiunile sensibile şi mintale fără greşeală într-o unică împlinire **(Exid^pcoaiv)** a slavei lui Dumnezeu.

De piept se va împărtăşi cel ce şi-a umplut inima de înţelesuri duhovniceşti, ca marele evanghelist Ioan, şi ca un izvor pururea curgător comunică cu bună credincioşie celor ce vor să afle raţiunea şi modul cuprinzător al proniei tuturor. De mîini iarăşi se împărtăşeşte, după cuviinţă, cel ce nu săvîrşeşte nici una din faptele poruncite cu nepă-sare şi neglijenţă, ci toată energia făptuitoare o are promptă şi încordată spre împlinirea legilor dumnezeieşti, de pîntece, cel ce are fecunditatea sufletului pururea ţîşnitoare şi abundînd în înţelesurile duhovniceşti şi a dobîndit cea mai aprinsă dragoste şi dorinţă nepătimaşă de a se împreuna cu Dumnezeu. De măruntaie se va împărtăşi cum se cuvine cel ce cercetează printr-o căutare şi cunoştinţă mai ascunsă a minţii adîncurile lui Dumnezeu şi se satură de tainele negrăite. Dar cuvîntul va cuteza să spună ceva şi mai de seamă : de părţile de jos ale Cuvîntului se împărtăşeşte cu înţelepciune cel ce stă în chip raţional împotriva materiei şi îşi păzeşte cu totul neîntinat trupul şi sufletul, întipărind în el fără stricăciune, prin virtuţi, Cuvîntul devenit trup.

De coapse se va împărtăşi cel ce are Cuvîntul sălăşluit în partea pasională a sufletului şi taie cu totul mişcarea acestuia ataşată de materie ; de genunchi, cel ce se apleacă cu compătimire şi purtare de grijă spre cei ce zac şi sînt slabi în credinţă, imitînd

---

contemplare îşi face o icoană mai clară şi mai sigură despre adevărul ultim. Prin această mai mare certitudine şi mai clară icoană referitoare la Dumnezeu, sufletul aşteaptă cu linişte descoperirea deplină a lui Dumnezeu în viaţa viitoare. Ajuns prin mişcarea raţiunii însufleţite de dor la o certitudine mai mare şi la o icoană mai bine conturată a lui Dumnezeu, omul a scăpat în bună parte de durere şi întristare în nevoinţele sale pentru virtute şi de neclaritate în cunoaşterea lui Dumnezeu.

Pregătiţi astfel, oamenii duhovniceşti vor primi în viaţa viitoare culmea tuturor darurilor, care e însuşi Dumnezeu, Cîtă vreme toate darurile primite în lumea aceasta şi chiar cele ce le vom primi în viaţa viitoare pot fi numite şi cunoscute, la culmea acestor daruri care este Dumnezeu însuşi nu se poate ajunge cu mintea, nici exprima de cuvînt. Dar tot Hristos este cel ce susţine şi conduce şi mişcarea omului prin acest dor spre Dumnezeu. Natura noastră şi puterea lui Hristos sînt într-o colaborare armonioasă. Dorul se întîlneşte cu Hristos. Hristos întăreşte dorul nostru. Şi amîndouă urcă împreună. Şi ajungînd în dumnezeirea infinită, sufletul nu mai poate înainta, dar nici nu se poate plictisi, ci se lărgeşte veşnic să cuprindă nesfîrşitul în care este.

coborîrea Cuvîntului la noi. De fluiere şi picioare se împărtăşeşte, se poate zice, cel ce-şi ţine paşii sufletului netremuraţi şi neclătinaţi în credinţă, virtute şi cunoştinţă şi înaintînd spre scop se grăbeşte spre cununa chemării de sus şi sare împreună cu Cuvîntul peste munţii şi dealurile răutăţii.

Dar cine va putea înşira toate treptele cele pentru noi ale Mîntui-torului nostru Dumnezeu, prin care S-a făcut pe Sine fiecăruia, pe măsura lui, spre mîncare şi împărtăşire ? Căci Domnul are, pe lîngă acestea toate, păr, nări, buze, gît, umeri, degete şi toate cele ale alcătuirii noastre care au şi un sens figurat. De toate se împărtăşesc în chip cuvenit şi cu folos cei ce se prefac în fiecare calitate (raţiune) duhovnicească semnificată prin fiecare mădular. Aşa se mănîncă Mielul lui Dumnezeu, după acest sfînt şi mare dascăl, şi se mestecă spre asimilare duhovnicească, prefăcînd în Sine prin Duhul pe cei ce se împărtăşesc. Pe fiecare din ei îl conduce şi îl aşează la locul mădularului mîn-cat de el duhovniceşte, potrivit cu ordinea şi armonia trupului [57]. Astfel Raţiunea cea mai presus

---

57în partea a doua a capitolului de faţă, sfîntul Maxim pune mişcarea sufletului spre Dumnezeu sub impulsul dorului spre El, în legătură nu numai cu Hristos în general, ci cu mîncarea Mielului înjunghiat. E al treilea mod în care Hristos e prezentat ca sustinînd mişcarea noastră spre Dumnezeu, după ce a fost prezentat ca sustinînd această mişcare prin luminarea noastră ca «Soare al dreptăţii» şi prin puterea ce ne-o dă de a ne răstigni la diferite nivele împreună ou El. Dar în această mîncare a Mielului, sfîntul Maxim cere să se observe acelaşi urcuş treptat care s-a observat în primirea «Soarelui dreptăţii». Pe de o parte, sufletul trebuie să se împărtăşească de tot trupul Cuvîntului, dar pe de alta nu trebuie să confunde mădularele trupului, împărtăşindu-se de ele. Dar în împărtăşirea aceasta există o gradaţie în sensul că fiecare străbate prin mădularele trupului lui Hristos, de care se împărtăşeşte la un alt nivel al vieţii intime a Lui, conform cu nivelul de virtute şi de cunoştinţă spirituală la care a ajuns.

în această gradaţie sfîntul Maxim stabileşte din nou o serie de trepte ale urcuşului duhovnicesc. Insă progresul în aceste trepte s-ar părea că îl leagă de împărtăşirea credinciosului de alt mădular al trupului lui Hristos. De fapt, prin fiecare mădular al trupului lui Hristos credinciosul se împărtăşeşte de întregul Hristos, căci în fiecare mădular e trupul întreg. Dar pe fiecare treaptă duhovnicească credinciosul se arată capabil de alt mădular al lui Hristos în împărtăşire, dezvoltînd alt aspect al vieţii lui duhovniceşti, conform cu aspectul de viaţă spirituală ce i se comunică în mod deosebit, potrivit capacităţii lui de a se împărtăşi de un alt mădular al Lui. Căci fiecare mădular al trupului este organul unui alt aspect al vieţii duhovniceşti, dar numai întrucît rămîne nedespărţit de întregul organism, adică de complexitatea unitară a întregii vieţi duhovniceşti. Capacitatea de a se împărtăşi de diferite mădulare ale lui Hristos dovedeşte o treaptă mai înaintată a vieţii lui duhovniceşti, cu care corespunde mădularul respectiv. Astfel, sfîntul Maxim înfăţişează din nou treptele urcuşului duhovnicesc în funcţie de interesul pus de credincios pe alt mădular sau pe alt aspect al vieţii duhovniceşti a lui Hristos primit prin împărtăşanie. El se împărtăşeşte la început de Hristos dînd o atenţie deosebită capului Lui, căci prin aceasta îşi întăreşte credinţa ca început al întregului său urcuş duhovnicesc. Din credinţă apoi creşte în el tot trupul virtuţilor şi al cunoştinţelor, aşa cum în unire cu capul lui Hristos primeşte tot trupul Lui. Credinţa e capul organismului duhovnicesc al omului, cum capul propriu-zis e capul întregului trup. Credinţa e capul organismului duhovnicesc pentru că mai sus de ea, mai înainte de ea nu e nimic. Ea nu se întemeiază pe principii anterioare şi superioare. Credinţa vine prin ea însăşi din Dumnezeu, în chip tainic. Pe urmă încep argumentările şi roadele ei. Cel ce se împărtăşeşte de Capul-Hristos e cel ce-şi întăreşte credinţa în întregul Hristos, din care vor urma toate celelalte aspecte ale vieţii sale duhovniceşti. Iar cel ce se împărtăşeşte după aceea de Hristos dînd atenţie deosebită unui alt mădular al trupului Lui e cel ce are în sine începutul vieţii duhovniceşti sau credinţa primită prin capul lui Hristos, dezvoltînd o altă latură a acestei vieţi, dar tot în Hristos întreg.

Dacă mai sus de capul meu nu e nimic din corpul meu, ci de el depinde tot corpul, dar capul nu depinde de nimic mai sus de el, se poate spune că mai sus de Capul-Hristos, conducător al tuturor însuşirilor Lui divine şi umane, nu e nimic, pentru că El e vîrful a tot ce este, în mod absolut. Capul-Hristos corespunde cu cel mai înalt vîif la care se poate ridica gîndirea mea, dar acest vîrl neputînd fi limitat de nimic, mi poate fi cuprins nici de gîndire, deci e mai presus de înţelegere. Eu tind să mă ridic cu gîndirea peste orice lucru pe care odată l-am înţeles, pentru că l-am înţeles din dependenţa lui de ceva mai înalt, care-1 şi mărgineşte. Dar nu mă pot opri decît la un vîrf pe oare nu-1 mai pot înţelege. Filosoful Karl Jaspers zice : «Eu nu pot nici să gîndesc (să înţeleg) această existenţă absolută, şi nu pot nici renunţa să o gîndesc. Această existenţă este transcendenţa, pentru că nu o pot cuprinde (înţelege), ci trebuie să transcend la ea într-o gîndire care se termină (vol-lendet) într-o neputinţă de a o gîndi» (*Philosophie,* III Band; *Metaphysik,* Berlin, 1932, p. 38). E raţional să gîndesc ceea ce nu pot gîndi. Acesta e conţinutul credinţei, care pe de o parte mă sileşte să-1 admit, pe de altă parte îl admit fără să-1 pot înţelege. Capul Ie înţelege pe toate, el nu poate fi înţeles de nimic. Dar pe cele de sub el le văd că există şi mă încred în el. Şi de aceea eu ascult de el, căci toate cele de sub el ascultă de el. Astfel, credinţa urmînd să dea oa

de fire şi de raţiune se face, cu iubire de oameni, raţiunea din toate lucrurile ca fiinţă a lor [58].

125. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Mortificînd mădularele cele pe de pămînt (Col, 3, 15) şi imitînd brîul lui Ioan, al pustnicului, înaintemergâtorului şi marelui propovăduitor al Adevărului*» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 18, P.G. 36, 648).

Cel ce strînge în chip activ, cu puterea raţiunii, fecunditatea sufletului prin cunoştinţă şi o păzeşte nerevărsată spre materie imită brîul lui Ioan. Pustnic e cel ce a dobîndit o deprindere curată de patimă. înaintemergător, cel ce anunţă prin sinceră pocăinţă dreptatea ce-i urmează aceleia şi prin virtutea arătată, cunoştinţa viitoare care le va urma ; iar mare propovăduitor al adevărului este cel ce adevereşte cuvîntul învăţăturii grăit de el, prin viaţa proprie [59].

126. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Şi *dacă este trimis vreun ucenic la propovăduirea Evangheliei, trebuie să umble*

---

primul rod al ei ascultarea de Dumnezeu şi împlinirea voii Lui cu fapta, cel ce progresează la această treaptă dă atenţie specială în împărtăşirea de Hristos urechilor lui, punînd în urechile sale cele auzite de la Hristos, dar cele ale lui Hristos întreg.

Treapta a treia duhovnicească, sau intuirea duhovnicească a raţiunilor din făpturi, corespunde cu atenţia acordată de cel ce se împărtăşeşte de El, ochilor lui Hristos. El primeşte în ochii săi vederea lui Hristos, sau ochii lui s-au umplut de ochii lui Hristos. Dar prin ochii lui Hristos are în sine pe Hristos întreg. Sesizind fără greşeală raţiunile dumnezeieşti din făpturi cu simţirea şi înţelegerea, le concentrează într-o unică recunoaştere şi laudă a slavei lui Dumnezeu şi ll vede în ele pe însuşi Cuvîntul lui Dumnezeu, Care a luat trup pentru noi, concentrînd în acest trup creaţiunea însăşi cu raţiunile ei, ca tot atîţia ochi ai lui Hristos, asemenea ochilor văzuţi de pictorul Ţuculescu în toate lucrurile.

Pe treapta următoare, omul duhovnicesc trece din minte în inimă tot felul de înţelesuri duhovniceşti şi din inimă le face să curgă cu căldură spre alţii, făcîndu-le evidentă raţiunea providenţei sau scopul ei general şi modurile în care se realizează acest scop. Acesta e cel ce dă atenţie deosebită pieptului sau inimii lui Hristos, in împărtăşirea de El. Inima lui Hristos, sau simţirea Lui, umple inima sa, dar prin inima Lui, Hristos întreg îl umple şi pe el de afecţiune faţă de Hristos. Credinţa ca certitudine a minţii devine astfel din ce în ce mai practică şi umple omul întreg de o viaţă nouă, de viaţa Iui Hristos. Ea se manifestă ca o altă treaptă într-o promptitudine neobosită spre împlinirea faptelor poruncite şi dorite de Hristos. Cel ce face aşa se împărtăşeşte cu deosebire de mîinile lui Hristos, sau de Hristos cel lucrător. Mîinile sale se umplu de energia făptuitoare a mîinilor lui Hristos.

Pe o treaptă mai înaltă omul e plin de dragostea de Dumnezeu şi de dorinţa nepătimaşă a unirii cu El. Acesta se împărtăşeşte de sînul lui Hristos. De la pornirea de a face cunoscută oamenilor providenţa lui Dumnezeu şi de a o sluji prin fapte, el s-a ridicat la dorul aprins de a se uni cu Dumnezeu.

Ridicat pe o altă treaptă, omul se împărtăşeşte de măruntaiele trupului lui Hristos, cercetînd adîncurile lui Dumnezeu. Pe treapta următoare imprimă în sine, prin virtuţi, puritatea pe care Cuvîntul, întrupîndu-Se, a imprimat-o trupului Său. în total sfîntul Maxim numără unsprezece trepte duhovniceşti în împărtăşirea de Hristos. Dar declară că s-ar putea număra mult mai multe.

58Raţiunea cea mai presus de toate, sau Cuvîntul lui Dumnezeu Se sălăşluieşte astfel în mod intim în raţiunea fiecărui mădular al trupului nostru, dar şi in raţiunea generală a fiecărui credincios, întărindu-le, întrucît devine unica Raţiune care le susţine, le restaurează şi le conduce pe toate spre adevărata lor actualizare într-o unire tot mai mare, dar neconfundată cu ea însăşi sau cu raţiunile lucrurilor, care şi ele sînt chipurile raţiunilor Lui. Aceasta, după ce Raţiunea dumnezeiască S-a sălăşluit în raţiunea firii Sale omeneşti şi în raţiunea fiecărui mădular al trupului asumat de El, restabilind-o, ca raţiune analogă şi legată de raţiunea fiecărei persoane şi de raţiunile mădularelor trupurilor celorlalţi oameni. Astfel se readună toţi în Hristos, pentru că Hristos Se sălăşluieşte în toţi, devenind totul în toţi, unindu-se toţi cu trupul Lui şi devenind un unic trup al Lui.

59Sufletul are o fecunditate pururea ţîşnitoare, care se poate manifesta în preocupări închinate lumii sensibile. Prin puterea raţiunii poate fi oprită revărsarea acestei fecundităţi spre cele din afară şi dedicată descoperirii înţelesurilor spirituale. A-ceasta e prima treaptă a urcuşului duhovnicesc care urmează credinţei. Ea duce ia deprinderea întru nepătimire. Dar începutul credinţei sau al unei vieţi fără patimi coincide cu pocăinţa. Cel ce a început să creadă sau s-a hotărît pentru pocăinţă vesteşte încă din acel moment dreptatea, sau viaţa de virtute ce-i va urma, iar prin virtute, cunoştinţa viitoare ce va urma virtuţii sau dreptăţii. Prin această viaţă nouă el este în acelaşi timp un mare predicator al adevărului. Astfel, legarea brîului, posturile, vestirea anticipată a vieţii viitoare şi propovăduirea devin simbolurile a patru trepte ale urcuşului duhovnicesc. Tonte sporesc mortificarea mădularelor sau a simţirilor celor pămînteşti.

cu iubire de înțelepciune şi fără lucruri de prisos. El trebuie să iie fără aramă, ***iară*** *toiag şi cu o singură cămaşă; dar pe lîngă aceasta şi desculț, ca picioarele celor ce binevestesc pacea să apară frumoase»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 19 ; 10, 9—10, P.G. 36, 649).

Evanghelia este cuvîntul mai înalt despre împărăția lui Dumnezeu. Iar împărăția lui Dumnezeu este starea curată de toată materia şi de toate închipuirile despre ea. Deci ucenic trimis Ia propovăduirea Evangheliei este, pe cît se vede, cel ce dovedeşte prin purtări (moduri) o desăvîrşită înstrăinare de lumea aceasta prin lipsa de aramă, de toiag şi printr-o singură cămaşă. El a tăiat de la sine iubirea de arginți, iuțimea sau rezemarea pe vreo stăpînire. El poartă o viețuire înțeleaptă, nemeşteşugită (neartificială), simplă şi liberă de orice duplicitate, cape o singură cămaşă. El nu primeşte în cutele sufletului nici un semn de mortalitate simbolizată de încălțăminte, trebuind să fie vestitor al păcii şi propovăduitor al stării ce nu se mai teme de războiul patimilor şi nu se mai retrage din fața morții trupului. Aceasta pentru ca cei ce privesc cu înțelepciune la el să-şi poată face din identitatea neschimbată a vieții lui, prin virtute, o icoană despre petrecerea şi statornicia preafrumoasă a îngerilor în jurul lui Dumnezeu [60].

127. *Altă tîleuire a aceluiaşi text.*

Sau poate, ca să spunem simplu, vorbind de imitarea brîului lui Ioan şi de capacitatea de a mînca Pastele în chip evanghelic, părintele ne-a învățat să înțelegem deosebirile dintre cei ce se împărtăşesc şi felurile Paştelui însuşi. Căci de trei Paşti ne vorbeşte cuvîntul Scripturii celei vechi : unul, săvîrşit în Egipt (leş., 12) ; altul, în pustie (leş., 14) şi celălalt, în pămîntul făgăduinței (leş., 29). Egiptul, după unul din sensurile alegorice, înseamnă lumea aceasta ; pustia, după unul din înțelesurile ei, indică în chip alegoric starea sufletului după moarte ; iar pămîntul făgăduinței preînchipuie veacul viitor. Căci trei sînt locurile şi stările în care petrecem noi oamenii : lumea aceasta, în care ne naş-tem, primind existența ; locul de după moarte, unde petrecem trecînd de aici ; şi veacul viitor, în care vom locui cu sufletele şi cu trupurile.

Deci, cîtă vreme sîntern în lumea aceasta, săvîrşim Pastele în Egipt, curățindu-ne de petele păcatului. După ce vom sfîrşi viața aceasta prin moarte, vom săvîrşi, ca în pustie, alt Paşte, cunoscînd mai clar rațiunile lucrurilor, în chip mintal şi netrupesc, fără simboluri şi ghicituri şi fără varietatea sensibilă. Şi iarăşi, în veacul viitor al făgăduințelor

60Cel trimis de Dumnezeu la propovăduirea Evangheliei arată în el însuşi chipul împărăției lui Dumnezeu care e vestită de Evanghelie. Precum împărăția **ce**rurilor este ordinea eshatologică, cu totul deosebită de ordinea lumii acesteia stăpî-nite de patimi din prea marea alipire la cele trupeşti, aşa trebuie să fie şi propovăduitorul acelei împărății, un înaintemergător al ordinii eshatologice. El trebuie să fi tăiat de la sine iubirea de arginți, iulimea, pofta de stăpînire, artificialitatea arătoasă, teatralismul. Trebuie să fie simplu şi liber de orice duplicitate şi prefăcătorie, ca propovăduitor al păcii şi al stării ce nu se teme de coruperea prin patimi şi de moarte. Trebuie să aibă în sine însuşi pacea, care nu se teme de războiul patimilor şi de moartea trupului. în acest scop, el nu trebuie să aibă în sine nimic muritor, ci totul viu, căci numai aşa nu se va teme de coruperea **ce** o aduce războiul patimilor şi de moarte. Numai avînd această pace şi statornicie a vieții prin virtute, cei ce privesc la el îşi vor putea face o icoană despre împărăția lui Dumnezeu, pe care el o propovăduieşte şi în oare toți vor fi ca îngerii cei statornici în petrecerea lor în jurul lui Dumnezeu, Tată şi Frate al lor.

dumnezeieşti vom serba Pastele, mîncînd în mod nemijlocit Raţiunea culminantă a înţelepciunii; spre aceasta prefăcîndu-ne, ne vom îndumnezei după har, nemaiavînd de făcut nici o altă trecere spre alt Paşte.

Dar şi cît sîntem aici putem oglindi, după starea fiecăruia, calitatea locurilor amintite, căci viaţa fiecăruia din noi e ca o imagine a locului în care se află. Astfel, dacă cultivăm bărbăteşte filosofia făptuitoare, săvîrşim bine Pastele în Egipt, aflîndu-ne cu egiptenii dar nefiind egipteni, ca unii ce sîntem în trup dar nu ne oştim după trup. Şi sîntem în pustie, adică în starea curată de patimi şi de toată nălucirea materială, dacă ne exercităm cu bună credincioşie în contemplaţia naturală în Duh, prefăcînd puterile sufletului în arme puternice, la dispoziţia lui Dumnezeu, pe de o parte spre surparea întăriturilor şi a toată înălţarea ce se ridică împotriva cunoştinţei de Dumnezeu (II Cor., 10, 4—5), pe de alta, spre contemplarea raţiunilor duhovniceşti din lucruri. Căci în starea aceasta facem în chip cunoscător drumul spre făgăduinţele dumnezeieşti, oarecum goi cu trupul şi liberi de nălucirea înşelătoare cea după simţuri. Iar dacă închipuim, prin negrăite mişcări ale minţii, cunoaşterea tainică a lui Dumnezeu, neignorînd, pe cît e cu putinţă oamenilor, ce este lărgimea şi lungimea şi adîncimea şi co-vîrşitoarea mărime cea pentru noi a înţelepciunii lui Dumnezeu, sîntem în pămîntul făgăduinţei. Deci prin deosebirea între cele trei chipuri socotesc că învăţătorul ne dă să înţelegem filosofia activă, naturală şi teologică, prin care fiecare mănîncă Pastele inteligibil potrivit cu puterea aflătoare în el [388].

128. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «De esfi vreo *Rahila sau Lie, adică suflet patriarhal şi mare, fură şi idolii tatălui tău, pe care îi găseşti, nu ca să-i păzeşti (Fac, 31, 19), ci ca sâ-i nimiceşti, iar de eşti israelitean înţelept, mută-i în pămîntul făgăduinţei*» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 21, P.G. 36, 652).

386. Sfîntul Maxim vede în acest capitol simbolizate cele trei trepte principale ale urcuşului duhovnicesc, prin mîncarea celor trei Paşti: din Egipt, din pustie şi din pămîntul făgăduinţei. Aceste trei locuri simbolizează mai întîi cele trei stări în care se desfăşoară viaţa omului credincios: pe pămînt, după moarte (în starea dinainte de judecata din urmă) şi în împărăţia cerurilor, după judecata din urmă. Mîncarea Paştelui pe pămînt înseamnă curăţirea de petele păcatului, adică trecerea de la ele la curăţie. «După moarte» (în starea dinainte de judecata universală) înseamnă curăţirea raţiunilor lucrurilor de simboluri şi deci cunoaşterea lor în mod clar, prin mintea eliberată de simţuri. «In împărăţia cerurilor» înseamnă mişcarea nemijlocită în jurul Raţiunii supreme şi asimilarea neconfundată a Ei, ceea ce va echivala cu îndumnezeirea noastră. Dar aceste trei locuri şi mîncarea acestor trei Paşti sînt pre-închipuite de cele trei faze principale ale urcuşului duhovnicesc ce are loc în viaţa pămîntească.

Faza întîi, în care mîncăm Pastele în Egipt, e cea în care ne manifestăm iubirea de înţelepciune prin fapte (filosofia activă), de purificare de patimi, deci ne nevoim încă în trup, dar nu trupeşte, nu spre plăcerea, ci spre înfrînarea lui. In faza a doua, am ajuns la starea de nepătimire; nu ne mai supără închipuirile sensibile, nu mai avem de luptat cu ele, ci ne putem dedica netulburaţi contemplării curate a raţiunilor lucrurilor. Acum sîntem în pustie, ne bucurăm, eliberaţi de ispita lucrurilor, de bunătăţile dumnezeieşti făgăduite. In faza a treia am ajuns la cunoaşterea tainică şi simplă a lui Dumnezeu şi înţelegem care este lungimea, lărgimea, adîncimea şi mărimea înţelepciunii lui Dumnezeu (Ef., 5, 18), coborîtă la putinţa noastră de înţelegere, întrucît ultimele două din cele trei etape ale urcuşului duhovnicesc de pe pămînt sînt numai închipuiri ale etapelor analoge reprezentate de cele două faze ale vieţii de după moarte, viaţa viitoare are şi rolul de a duce la desăvîrşire fiinţa umană. Cele trei trepte sînt legate cu trei împărtăşiri de Mielul jertfit, sau de răstignirea cu Hristos.

Karl Jaspers traduce ideea urcuşului prin cele trei trepte, vorbind de nemulţumirea cu cunoaşterea lucrurilor şi de necesitatea depăşirii sensurilor lor îmbrăcate în simboluri. Eî identifică rezultatul acestui urcuş, cu ajungerea omului la starea

Rahila, cum am învăţat, înseamnă «mieluşeaua», sau «cea care paşte», iar Lia înseamnă «ostenita» sau «osteneala». Deci Rahila, după sensul numelui ei, e şi păscută, şi paşte ,- sau e şi condusă, şi conduce. Rahilă, aşadar, e tot sufletul contemplativ care e păscut şi condus de legea lui Dumnezeu şi paşte şi conduce, în învăţăturile făptuirii, mişcările şi gîndurile conform legii lui Dumnezeu şi a supus patimile trupului rodniciei virtuţii şi astfel le nimiceşte cu totul după intrarea la cunoştinţă.

Iar Lie este tot sufletul făptuitor care se osteneşte pentru virtute şi cu care se uneşte mai întîi ca şi ou o soţie tot cel ce cultivă dumnezeiasca filosof ie (făptuitoare).

Iar israelitean înţelept este mintea contemplativă care mută gîndurile veacului acestuia în ţara cunoştinţei, ca acel mare Iacov care a transportat toate ale lui Laban în pămîntul părinţilor. Căci precum acel minunat Iacov, descojind nuielele şi punîndu-le sub unda apelor, făcea oile care beau să zămislească lîngă ele (Fac, 30, 37—38), aşa şi toată mintea prea înţeleaptă în Duh, descojind raţiunile mai dumnezeieşti ale lucrurilor de materia care le învăluie şi punîndu-le sub modurile cunoaşterii prin contemplaţie, învaţă pe cei ce ascultă ca înseşi mişcările sufletului propriu să ia forma stării celor netrupeşti.

Deci Lia este patriarh celor ce prin osteneală făptuitoare dobîn-desc virtutea ; Rahila, celor ce prin contemplaţie naturală cultivă în chip raţional virtutea, ca una ce se lasă condusă cu ascultare de legea lui Dumnezeu şi conduce cu blîndeţe potrivit cu ea. Iar Iacov cel prea lăudat este patriarh celor ce năzuiesc prin contemplaţie duhovnicească spre înălţimea cunoştinţei, adică celor ce nu primesc şi nu cunosc cele ce se văd precum se văd, ci precum sînt cugetate, şi cu înţelesurile din ele se mută îmbogăţiţi la cunoştinţa nematerială şi netrupească [61].

129. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*De eşti Simon Cireneanul, ridică crucea şi urmează*» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. **24,** ibid.).

existenţială (Existenzerhellung): (a) «Numai din nemulţumirea cu existenţa posibilă (apărută ca posibilitate) legată teoretic de simpla cunoaştere şi privire a lucrurilor în lume şi, practic, de simpla împlinire a unei profesiuni... poate fi înţeleasă această nemulţumire» *(Philosophie,* II Band : *Existenzerhellung,* Berlin, 1932, p. 78). (b) «Obiectul care e simbol nu trebuie reţinut ca adevărata realitate a transcendenţei, ci trebuie auzit numai ca o grăire a ei. Scufundarea în simboluri este scufundarea mistică ce intră în non-obiectivitatea transcendenţei printr-o unire non-obiectivă şi, de aceea, incomunicabilă» *{Philosophie,* III Band : *Metaphysik,* Berlin, 1932, p. 16).

Simon se tălmăceşte, precum am învăţat, «ascultare» ; cirenean, «promptitudine». Deci tot cel ce e gata spre ascultarea Evangheliei şi suportă bucuros, mortificîndu-şi mădularele de pe pămînt, ostenelile pentru virtute prin filosofia făptuitoare, s-a făcut un Simon Cireneanul. El cultivă virtutea de bunăvoie, căci are pe umeri crucea şi urmează lui Hristos, manifestînd o vieţuire după Dumnezeu şi cu totul retrasă de la cele pămînteşti [62].

130. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «De *te răstigneşti împreună ca un tîlhar, cunoaşte pe Dumnezeu ca un recunoscător*» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. **24,** P.G. 36, 656).

61Sfîntul Maxim vede cele trei etape ale urcuşului spiritual simbolizate şi de Lia, Rahila şi Iacov. Lia simbolizează treapta întîi a urcuşului duhovnicesc, în care sufletul se osteneşte pentru virtute. Rahila e treapta contemplativă a urcuşului, în

62 Simon Cireneanul, care poartă crucea şi urmează lui Hristos, închipuieşte treapta întîia a urcuşului duhovnicesc, în care sufletul suportă ostenelile pentru virtute.

Este tîlhar recunoscător, ce se răstigneşte împreună cu Hristos, tot omul care suferă chinuri pentru păcate, ca un vinovat, tot omul care pătimeşte împreună ou Cuvîntul, Care pătimeşte pentru el, şi suferă cu mulţumire şi cunoaşte pe Cuvîntul care, potrivit proniei dreptei judecăţi, e împreună cu el. E tot omul care mărturiseşte cauza pentru care pătimeşte şi cere ca — aşa cum Cuvîntul, nevinovat fiind, participă cu el la patima lui — aşa să-i transmită Cuvîntul prin Sine însuşi, lui, nevrednicului, fericirea proprie şi mortificarea silită pe care i-o va socoti virtute, din pricina recunoştinţei, cînd înţeleptele văluri ale proniei purtate de Cuvîntul vor lua sfîrşit şi se ve arăta lumina neapropiată a împărăţiei. Astfel, mortificarea din constrîngere a mădularelor trupului, suferită de el pentru păcate i se schimbă, prin mulţumire recunoscătoare, în virtute, datorită primirii ei de bunăvoie. Prin aceasta, dezle-gîndu-se de multele datorii ale păcatelor, intră cu dreptate împreună cu Cuvîntul în ţara cunoştinţei, adică în rai, în care, ajungînd, va cunoaşte cauza osîndirii şi a relei pătimiri în care sîntem ţinuţi [63].

Iar tîlhar nerecunoscător este cel ce pătimeşte pentru păcate ca un vinovat şi nu cunoaşte, din pricina răutăţii voinţei, pe Cuvîntul dreptăţii, Care din iubire de oameni pătimeşte fără vină împreună cu el, ci respinge cu hulă cuvîntul judecăţii, rînduit lui cu

care sufletul a supus deja patimile trupeşti rodniciei virtuţii şi le nimiceşte total ca pe nişte idoli moşteniţi de la Adam, după intrarea în ţara cunoştinţei, iiar Iacov este mintea contemplativă care mută raţiunile adunate de suflet, sau de Rahila, din lucruri, în ţara cunoştinţei, căci le-a curăţit de tot ce este întinat şi prin aceasta face sufletul care le poartă să ia forma bunătăţilor dumnezeieşti sau însuşirilor îngereşti.

dreptate, potrivit proniei ; e cel ce, fiindcă nu a cunoscut pe Cuvîntul împreună-osîndit cu el şi supus necinstirii, după propria voie, şi n-a cerut iertare de greşelile sale, e lăsat în afară de împărăţie, neprimind nici o făgăduinţă de la Cuvîntul că o va dobîndi pe aceasta [64].

---

63 Doctrina spirituală a Părinţilor cunoştea osteneli de bunăvoie şi necazuri fără de voie pe drumul spre virtute. Necazurile fără de voie, cînd sînt răbdate fără cîrtire, prin recunoaşterea lor ca urmări ale păcatelor proprii, devin şi ele cauze ale virtuţilor, pentru că mortifică «mădularele trupului» (Col., 3, 5), sau pornirile pătimaşe. Cel ce suportă astfel pătimirile este asemenea tîlharului de-a dreapta. El îşi exprimă faţă de Dumnezeu recunoştinţa că i-a trimis astfel de pătimiri pentru vestejirea patimilor sale, pentru dobîndirea virtuţilor. El mulţumeşte lui Hristos că par-

64Hristos pătimeşte împreună cu cei care au păcătuit potrivit proniei care ţine seama de dreapta judecată. Pronia dumnezeiască vrea să mîntuiască, dar nu vrea să calce dreapta judecată, mîntuind fără pătimire. Pe lîngă aceasta, astfel de mîntuire nu ar reface pe cel ce a păcătuit. Dar nici pătimirea celui păcătos n-are în sine puterea să-1 refacă pe acela. Numai pilda unuia care pătimeşte fără vină şi totuşi fără cîrttre îi poate da puterea să suporte şi el pătimirea sa, fără cîrtirea care ar adăuga alt păcat la păcatul lui. De aceea pătimeşte Hristos cel nevinovat, pentru noi cei vinovaţi. Şi de aceea noi trebuie să ne arătăm recunoştinţa pentru pătimirea Lui pentru noi. Prin aceasta dîndu-ne putere să răbdăm, El schimbă pătimirea noastră fără voie în virtute cu voia. Dar cel ce nu recunoaşte cuvîntul judecăţii rostit asupra lui de Cuvîntul dreptăţii pe cruce, adică faptul că Cuvîntul dreptăţii suferă pentru el pe cruce, osîndindu-1 şi în acelaşi timp absolvindu-1, împlinind astfel dreptatea proniei divine, dar şi iubirea ei, e lăsat în afara împărăţiei. Pentru că el, nerecunoscînd că pătimeşte pe dreptate, nu rabdă fără cîrtire pătimirea sa şi nu cere iertare pentru păcatul său. De aceea el îşi adaugă alt păcat la păcatul său, adică înaintează la infinit în starea de revoltă şi prin aceasta la infinit în osîndă şi pătimire.

Sfîntul Maxim schiţează aici o completare a doctrinei sale despre mîntuire (expusă în *Quaest. ad Thalas.*, 21). Mîntuirea, aşa cum o concepe el, este strîns unită cu doctrina sa despre viaţa duhovnicească. Doctrina sfîntului Maxim are în măsură covîrşitoare un conţinut antropologic; ea este aproape în întregime o antropologie teologică. Taina crucii lui Hristos este strîns îmbinată cu taina crucii omului. Pătimirea lui Hristos este participarea la pătimirea omului şi eliberarea acestuia de păcat şi înduhovnicirea e produsă prin îmbinarea acestor două pătimiri. Lîngă crucea lui Hristos trebuie să se ridice crucea tîlharului sau a omului păcătos care se pocăieşte, sau crucea acestuia trebuie să stea lîngă crucea lui Hristos pentru ca să se înfăptuiască mîntuirea. Omul nu e mîntuit privind la crucea lui Hristos printr-o credinţă teoretică, cu mîinile în buzunar, sau păcătuind fără să vadă trebuinţa pătimirii sale pentru păcat, în vederea mîntuirii; nu e mîntuit socotind crucea lui Hristos

131. *Alt înțeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi tîlhar recunoscător este cel care, măcar cînd a ajuns la sfîrşitul vieții lui de aici, vine la cunoştința greşelilor săvîrşite şirecunoaşte cu înțelegere că cuvîntul judecății

ticipă, El cel nevinovat, la pătimirea noastră a celor vinovați şi ajungînd prin această pătimire la slava învierii, îi va face şi lui parte de ea. li mulțumeşte că precum participă El cel nevinovat la pătimirea noastră a celor vinovați, aşa vom participa noi cei fără merit la slava Lui binemeritată. Cuvîntul poartă acum înțeleptele văluri ale proniei, ca să poată suporta şi învinge afectele noastre şi moartea. In aceasta culminează pronia lui Dumnezeu față de noi, făcîndu-ni-Se prin aceasta totodată accesibil.

dumnezeieşti rînduit lui se împlineşte acum şi cere cu sinceritate şi din adîncul sufletului iertare de păcatele lui.

Iar tîlhar nerecunoscător este cel care, chiar ajuns la sfîrşitul vieții de aici, respinge, din iubirea de viață, legea şi rînduială despărțirii sufletului de trup, stabilite cu înțelepciune de dreapta hotărîre a lui Dumnezeu, socofindu-le ca rău rînduite [65].

132. *Alt înțeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi, odată ce fiecare din noi este îndoit în fire, constînd din suflet şi trup, este tîlhar cel ce se răstigneşte tainic pentru virtute împreună cu Cuvîntul, corespunzător cu ambele legi ale constituției sale îndoite, conform cu firea fiecăreia. Aşa fiind, legea trupului o are ca pe un tîlhar nerecunoscător ce se împotriveşte rațiunii (Cuvîntului) virtuții, iar legea duhului, ca pe un tîlhar recunoscător care primeşte Rațiunea (Cuvîntul) mîntuitoare prin modurile făptuirii, chiar dacă acestea sînt ostenitoare, şi de aceea intră bucuros împreună cu ea la locul ospățului, plin de toată cunoştința, eliberat cu totul de cugetul trupesc [66].

---

ca mijloc de cîştigare a unui proces juridic între Hristos, ca reprezentant exterior al omenirii, şi Tatăl, ca reprezentant al dumnezeirii.
Toți oamenii se încadrează în categoriile celor doi tîlhari, trebuind să pătimească pentru păcat. Dar nu se mîntuiesc decît cei ce vor să se încadreze în categoria tunarului de-a dreapta, recunoscînd că pătimirea lor e pentru păcatul lor şi că numai pătimirea lui Hristos dă putere mântuitoare pătimirii lor. E ceea ce a spus Fericitul Augustin : «Cognosco tres homines : unum qui per crucem salvat, alterum qui per crucem salvatur, alterum qui per crucem damnatur».
65 Chiar dacă cineva a fost ferit de pătimiri pentru păcat în cursul vieții, nu poate scăpa de pătimirea sau crucea sfîrşitului vieții. Dar cel ce primeşte sfîrşitul vieții pămînteşti ca împlinire a judecății dumnezeieşti pentru greşelile lui şi cere iertarea pentru ele se mîntuieşte; pe cînd cel ce consideră moartea ca o rînduială nedrept stabilită nu se mîntuieşte. Cînd moartea provoacă o pocăință pentru păcate, ea curățeşte sufletul de ele, fie şi numai în acest moment din urmă al vieții pămînteşti. In trebuința de pocăință şi curăție ce o simte conştiința umană fie măcar în ultimul moment al vieții pămînteşti, ea intuieşte adevărul că această pocăință şi curăție deschide sufletului fericirea veşnică. Altfel, pocăința şi curăția pe patul de moarte n-ar mai avea nici un sens.
66 Tîlcuirea de față expune lupta din interiorul omului care vrea să se mîn-tuiască, dată fiind constituția dublă a omului. Această aplicare a celor doi tîlhari la cele două legi din om face necesară înțelegerea dublă a Cuvîntului dumnezeiesc : ca Rațiune şi ca Persoană întrupată. Împletirea acestor două înțelesuri e frecventă la sfîntul Maxim. Persoana întrupată a Fiului e Rațiunea supremă care trezeşte şi susține rațiunea noastră, cerînd angajarea ei responsabilă în eliberarea omului de robia păcatului patimilor, care îl despersonalizează. Astfel, prin rațiunea noastră ne revendică Rațiunea supremă sau Cuvîntul întrupat.
Legea trupului din noi e tîlharul nerecunoscător care se opune rațiunii, prin care Rațiunea supremă sau Cuvîntul lui Dumnezeu ne vrea persoane libere de patimi, întărind această libertate prin virtuți. Legea duhovnicească din noi este tîlharul recunoscător care a păcătuit şi el, dar în urma suferințelor din partea trupului se căieşte şi ascultă de rațiunea din noi, prin care vorbeşte Rațiunea sau Cuvîntul suprem, lăsînd-o să stăpînească în noi prin modurile făptuirii sau ale virtuții, iar prin aceasta se pregăteşte pentru intrarea la ospățul cunoştinței lui Dumnezeu ca la treapta superioară următoare. Căci rațiunea noastră impunîndu-şi prezența

133. *Alt înţeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi, tîlhar recunoscător este cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos prin omorîrea desăvîrşită şi totală a patimilor şi prin aceasta este împreună-răstignit la dreapta Lui, adică străbate toată virtutea cu raţiune şi cunoştinţă şi îşi păstrează viaţa pentru toţi oamenii fără sminteală şi n-are nici o mişcare care se abate, din pricina asprimii, de la blîndeţea cuvîntului.

Iar tîlhar nerecunoscător este cel care — pentru slavă sau pentru venituri mai grase, în chip viclean, prin moravuri (moduri) aparente — simulează viaţa virtuoasă şi foloseşte faţă de cei din afară (străini) unicul şi singurul cuvînt de linguşire, în loc de orice virtute şi cunoştinţă, iar faţă de cei apropiaţi este cu rea voinţă şi cu gînduri ascunse. Acestuia trebuie să i se astupe gura cu cumînţenie, ca unuia ce huleşte căile lui Dumnezeu. Căci îndemnat de cel ce-1 mustră va înceta poate să bîr-fească prin purtarea sa pe Cuvîntul, cum s-a întîmplat cu tîlharul de pe cruce care a hulit cu cutezanţă. Fiindcă cel ce nu răspunde celui ce l-a mustrat are tăcerea ca semn al primirii cuvîntului spus [67].

Deci în oricare din sensurile arătate ne-am răstigni împreună cu Hristos, să ne străduim, cît sîntern aici, să ni-L facem îndurat pe Cuvîntul suprem împreună-răstignit şi să primim făgăduinţa nemincinoasă a odihnei în conştiinţa curăţită de gîndurile care o mustră. Căci «azi» înseamnă ziua de faţă a acestui veac («azi, zice, vei fi cu Mine în rai»), iar «mîine», cea a celui viitor, în care nu mai trebuie să aşteptăm nici o iertare de păcate, ci numai acordarea răsplăţii cuvenite a celor să-vîrşite în viaţă [68].

134. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *&Şi de eşti Iosif din Arimateea, cere trupul de la cel ce l-a răstignit»* (Din aceeaşi Cuvînfare, cap. 24, ibid.).

Trupul lui Hristos este sufletul, sau puterea lui, sau simţurile, sau trupul fiecăruia, sau mădularele trupului, sau poruncile, sau virtuţile, sau raţiunile celor ce s-au făcut, sau, spunînd mai simplu şi mai drept, acestea toate şi fiecare din acestea. Iar pe acesta, sau toate acestea le răstigneşte diavolul, nelăsîndu-le să (se) lucreze după fire, în cel ce acceptă răstignirea lor.

Iosif, la rîndul său, se tîlcuieşte în limba evreiască «adaos» ,• iar Arimateea, «ridică-1 pe acela». Deci ce urmează de aici ? Iosif în sens duhovnicesc este omul care are adaosuri la credinţă şi a crescut prin modurile virtuţii şi a înlăturat de la sine toată înşelăciunea celor materiale. Acesta poate să ridice trupul lui Hristos şi să-L înmormânteze şi să-L aşeze în inima tăiată din credinţă ca din piatră ; el îşi face trupul său trup al lui Hristos după har, şi mădularele trupului, arme ale dreptăţii la dispoziţia lui Dumnezeu spre

---

stăpînitoare în mod clar, prin ea se va face tot mai străvezie prezenţa Raţiunii cuvîntătoare supreme, sau Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat.

67 Cei doi tîlhari sînt consideraţi din nou ca tipuri ale celor două categorii de viaţă spirituală. Tîlharul recunoscător este tipul celui ce se răstigneşte împreună cu Hristos, omorînd patimile din sine. El se află în răstignirea sa la dreapta lui Hristos, pentru că se lasă condus continuu de raţiune şi, prin ea, de Raţiunea sau de Cuvîntul dumnezeiesc, pe drumul virtuţii şi al cunoştinţei, arătînd oamenilor o viaţă fără sminteală şi folosind blîndeţea în cuvînt. Iar tîlharul nerecunoscător este tipul celui ce nu recunoaşte bunătatea nimănui, ci are gînduri şi intenţii rele faţă de toţi, pe care faţă de cei străini le ascunde prin linguşire, iar faţă de cei apropiaţi le exprimă cu cutezanţă. Acestora trebuie sa li se închidă gura cu un cuvînt.

68 «Azi» sau în veacul acesta să obţinem iertarea, ca «mîine» sau în veacul viitor să ne odihnim.

sfințire ; simțurile trupului le pregăteşte să fie slujitoare sufletului, potrivit rațiunii înnăscute, spre contemplarea naturală în duh ; sufletul însuşi şi-1 face să lucreze egal prin puterile lui spre săvîrşirea virtuților. Ba pe lîngă aceasta, îşi robeşte poruncilor lui Dumnezeu sufletul şi puterile lui, iar poruncile însele le arată lucrări naturale ale sufletului. Acesta se ridică prin deprinderea neschimbăcioasă şi fermă în virtute la înțelegerea şi primirea rațiunilor mai dumnezeieşti ascunse în porunci şi îmbracă în rațiunile duhovniceşti referitoare la acest veac, ca într-un giulgiu, prima Rațiune, din Care, prin Care şi spre Care sînt toate. Cel ce păzeşte această frumoasă rînduială este un Iosif care înmormîntează în chip tainic trupul tainic al lui Hristos [69].

135. *Alt înțeles al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi, ca să spun pe scurt, e un alt Iosif cel care, prin făptuire şi contemplație, transmite în chip minunat, celor ce aud, rațiunile despre cruce, sporind cunoştința duhovnicească prin adaosul bunurilor contemplației. Şi e un «arimateu», pentru că taie de la sine toată împă-

Urnirea de cele materiale, prin intima familiarizare cu virtuțile, prin făptuire [70].

136. *Alt înțeles al aceloraşi cuvinte.*

Iarăşi, răstignesc pe Hristos cei ce explică în chip hulitor sensurile întrupării lui Dumnezeu ; şi îl înmormîntează iarăşi cel ce propo-văduieşte tuturor în chip binecredincios cu curaj înțelesurile întrupării lui Dumnezeu [71].

137. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Şi de *eşti Nicodim cinstitor de Dumnezeu, în timpul nopții înmormîntează-L cu miruri»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 24, ibid.).

E un alt Nicodim cinstitor de Dumnezeu în timpul nopții, care înmormîntează trupul lui Hristos cu miruri, cel ce e întărit cu mintea în cunoaşterea lui Hristos, dar se fereşte de împlinirea deschisă a poruncilor de frica ivirii iudeilor (adică a atacurilor

---

69Aici, sfîntul Maxim vorbeşte de o răstignire spirituală în sens rău. Răstignirea aceasta o efectuează diavolul şi ea se referă la suflet, la puterile lui, la simțuri, la porunci, la virtuți, la rațiunile făpturilor, sau la toate la un loc. Căci oricare din ele sau toate la un loc pot fi simbolizate prin .trupul lui Hristos. Răstignirea acestora constă în oprirea lor de a lucra conform naturii lor, adică în sens bun, spre dezvoltarea adevărată a omului . Iosif din Arimateea este tipul omului duhovnicesc care-şi ridică puterile sufleteşti sau toate cele amintite din lucrarea lor contra firii. Dar el ridică şi trupul lui Hristos cu puterile lui sufleteşti şi ll înmormîntează în inima sa (A se vedea ideea aceasta şi în Cap. *gnostice,* II, 61). De abia prin aceasta reuşeşte să ridice trupul său sau puterile sale sufleteşti. Căci el şi-a făcut trupul său sau puterile lui sufleteşti ca un trup al lui Hristos, sau viceversa. Lucrînd acum prin aceste puteri conform cu firea, dobîndeşte deprinderea în virtuți şi se ridică la contemplarea rațiunilor lucrurilor. Aceasta, pentru că are trupul lui Hristos, sau puterile Lui sufleteşti făptuitoare şi cunoscătoare, înmormîntate dar active în sine. Rațiunile lucrurilor cunoscute de acest om sînt ca un giulgiu care învăluie Rațiunea primă sau dumnezeiască, din Care sînt şi spre Care duc toate.

70 Prin făptuirea virtuoasă, prin contemplarea rațiunilor curate ale lucrurilor, omul duhovnicesc comunică altora înțelesurile crucii mai efectiv decît propovăduirea lor cu cuvîntul. Căci arată în sine puterea crucii lui Hristos, prin care s-a răstignit patimilor şi chipurilor sensibile ale lucrurilor şi s-a ridicat la treapta contemplării.

71 După sfîntul Maxim, cîtă vreme răstignirea lui Hristos poate fi săvîrşită de alții şi din hulă, aşa cum s-a întîmplat şi pe Golgota, înrnormîntarea de obicei e săvîrşită din evlavie. Căci pe Hristos L-au înmormîntat cei ce L-au iubit. Sfîntul Maxim consideră ca crucificatori ai lui Hristos pe toți cei ce explică în chip hulitor înțelesurile întrupării, adică pe aderenții ereziilor hristologice. Dar de cei ce propovăduiesc în mod corect aceste înțelesuri, spune că înmormîntează pe Hristos.

patimilor sau demonilor), ca să-şi cruţe trupul. Acestuia îi este de mare folos spre mîntuire chiar şi numai faptul că cugetă cele bune despre Hristos şi nu rosteşte cuvinte hulitoare.

> 138. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *«Şi dacă eşti o Mărie oarecare, sau cealaltă Mărie, sau Salomee, sau Ioană, lăcrămează de dimineaţă. Grăbeşte să vezi prima piatră ridicată, sau poate şi pe îngeri şi pe Iisus însuşi»* (Din aceeaşi Cuvîntare, cap. cit.).

Prima Mărie, din care a scos Cuvîntul şapte draci, este tot sufletul făptuitor, curăţit de vraja veacului acestuia, prin cuvîntul (raţiunea) poruncilor evanghelice. Căci veacul acesta este înşeptit, împlinindu-se prin învârtirea timpului în jurul său însuşi. De acesta îi eliberează Cuvîntul pe urmaşii Săi, aşezîndu-i în tot chipul, mai presus de cele de sub vreme.

Iar cealaltă Mărie este tot sufletul contemplativ, care a dobîndit prin cunoştinţă adevărată rudenia cea după har cu Cuvîntul.

Salomee, care se tălmăceşte «pace», sau «preaplină», este tot sufletul care prin lepădarea patimilor a dobîndit pacea, prin bogăţia virtuţilor cu fapta a supus cugetul trupului legii duhului, iar prin umplerea de înţelesuri duhovniceşti ale contemplaţiei a îmbrăţişat, pe cît e cu putinţă, în chip înţelept cunoştinţa lucrurilor.

Iar Ioană, care se tălmăceşte «porumbiţă», adică animalul cel blînd, nemînios şi rodnic, este tot sufletul care a lepădat prin blîndeţe patima şi are aprinsă rodnicia duhului în cunoştinţă. Acestea lăcrămează de dimineaţă, adică varsă lacrimi pentru cunoştinţă, căutînd pe Cuvîntul (Raţiunea supremă, obîrşie a toată virtutea şi cunoştinţa). Şi văd cele dintîi piatra ridicată de pe uşa mormântului, adică împietrirea întru ne-limpezire a cuvîntului, aşezată pe inimă ; apoi pe îngeri, care sînt raţiunile naturale ale lucrurilor contemplate în duh, ce vestesc în tăcere pe Cuvîntul atotcauzator [72].

> **139.** *Alt înţeles duhovnicesc al îngerilor.*

îngeri mai sînt raţiunile Sfintei Scripturi, care oferă acestor suflete o înţelegere clară despre Hristos ca Dumnezeu şi om, adică despre teologie şi iconomie. Căci pe unul din îngeri, spune Scriptura, l-au văzut ele la cap, şi pe unul, la picioare. La cap este raţiunea teologiei referitoare la dumnezeirea lui Hristos ; iar la picioare, cea a iconomiei referitoare

---

72 Sfîntul Maxim vede aici, în ordinea în care sînt date aceste nume, ordinea treptelor în urcuşul duhovnicesc. Prima «Mărie» este sufletul aflător pe treapta primă a strădaniilor pentru virtute, care a fost eliberat de Hristos-Raţiunea de vraja pretinselor noutăţi ale timpului, care se învîrte înşeptit în jurul său, sau se repetă înşep-tit: şapte zile repetate, şapte săptămîni, şapte ani, de şapte ori şapte săptămîni de ani (anul jubileu). A doua «Mărie» este sufletul aflător pe treapta contemplaţiei, care a dobîndit rudenia cea după har cu Cuvîntul-Raţiune. Căci cunoaşte raţiunile lucrurilor. «Salomee» este sufletul care a dobîndit pacea prin lepădarea totală a patimilor şi prin dobîndirea întregii bogăţii a virtuţilor şi s-a umplut de înţelesurile duhovniceşti ale lucrurilor, în aşa măsură încît a îmbrăţişat cunoaşterea înţeleaptă sau atotcuprinzătoare şi echilibrată a lor. «Ioană» este sufletul care a ajuns la treapta blîndeţei şi rodniciei înţelegătoare. Toate aceste suflete plîng cele dintîi de dorul cunoaşterii sau Raţiunii supreme a tuturor şi-o caută cele dintîi. De aceea, ele văd cele dintîi înlăturată împietrirea de pe uşa inimii, de unde apare Cuvîntul, sau Raţiunea dumnezeiască a-toate-cauzatoare, Care e ascuns în inimă de la botez (Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, P.G., 65, 965—1028, p. 26), sau chiar de la naştere, dacă inima ca fundament al subiectului uman are în ea şi dincolo de ea subiectul Cuvîntului, Care o revendică şi Căruia Ii răspunde. Iar în jurul Cuvîntului dumnezeiesc sau al Raţiunii supreme, văd pe îngeri ca raţiunile naturale ale lucrurilor, care vestesc în tăcere pe Cuvîntul sau Raţiunea a-toate-cauzatoare.

la întrupare. Căci dacă socoteşte cineva «cap» dumnezeirea lui Hristos, iar «picioare», umanitatea Lui, nu va păcătui faţă de adevăr [73].

140. *Alt înţeles duhovnicesc al îngerilor.*

Sau poate îngerii sînt mişcările conştiinţei în jurul cuvîntului credinţei, datorită desăvîrşitei lepădări a răutăţii şi a neştiinţei. Aceste mişcări vestesc sufletelor în chip spiritual învierea raţiunii omorîte în ele, odinioară, din pricina păcatului. Şi în sfîrşit, ele văd pe însuşi Cuvîntul care li Se arată clar, fără simboluri şi chipuri, umplînd de bucurie duhovnicească simţirile lor înţelegătoare [74].

141. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *«Fă-te Petru, sau Ioan, şi grăbeşte-te la mormînt, alergînd sau împreună-alergînd (In, 20, 3), întreeîndu-te în întrecerea cea bună»* (Din aceeaşi Cuvîntare, cap. 24).

Petru este tot omul care a dobîndit tăria credinţei în Hristos prin felul vieţii. Iar Ioan e cel ce pentru multa blîndeţe şi neîntinata curăţie a inimii e iubit de Cuvîntul şi de aceea e încredinţat cu comorile înţelepciunii şi ale cunoştinţei şi prin odihnirea pe piept primeşte puterea înţelegerii lui Dumnezeu din însăşi dumnezeirea ascunsă a Cuvîntului. Aceştia aleargă întreeîndu-se între ei, unul rîvnind să depăşească, prin făptuire virtuoasă, contemplaţia celuilalt; iar celălalt, grăbindu-sesă întreacă prin contemplaţia cunoscătoare făptuirea celui dintîi. Şi tind alergînd împreună, fiecare tinzînd în mod egal spre binele propriu [75].

---

73 îngerii în sens spiritual pot fi şi raţiunile sau înţelesurile Scripturii care oferă sufletelor aflate pe drumul înduhovnicirii o înţelegere mai clară a lui Hristos ca Dumnezeu şi Om, adică o înţelegere mai clară a dumnezeirii şi umanităţii Lui, sau a teologiei şi iconomiei. îngerul văzut de femei la capul mormîntului reprezintă raţiunea sau înţelesul dumnezeirii lui Hristos, făcut mai clar sufletelor înduhovnicite, iar îngerul văzut de ele la picioare, raţiunea sau înţelesul mai clar al întrupării, sau al umanităţii lui Hristos. înţelesurile acestora se descoperă tot mai mult pe măsura ur-
cuşului duhovnicesc al omului. Sfîntul Maxim condiţionează progresul în înţelegerea dogmelor, de progresul în înduhovnicire. Teologia vine din înţelepciunea făptuitoare şi după contemplarea raţiunilor din natură. Teologia încoronează viaţa virtuoasă şi înţelegerea raţiunilor dumnezeieşti ale lumii.
îngerii mai pot fi înţeleşi şi ca raţiunile lucrurilor create. Căci şi acestea vestesc pe Dumnezeu ca şi îngerii. Sau poate că există o legătură între îngeri şi aceste raţiuni, căci ei le văd în ele însele, străbătînd în cunoaşterea lor dincolo de învelişul lor material. Pe de altă parte şi ei sînt cuvinte ale Cuvîntului creator ca şi raţiunile lucrurilor. Dacă la ele se referă cuyîntul Scripturii: «Dumnezeu a zis şi s-au făcut», iar Dumnezeu a zis să se facă pentru că le-a gîndit, se poate spune că şi îngerii sînt gîndiţi de Dumnezeu cînd sînt creaţi, precum sînt gîndiţi şi oamenii. Dar îngerii şi oamenii sînt gîndiţi şi rostiţi în mod creator, nu ca simple raţiuni gîndite sau cuvinte rostite, ci şi ca raţiuni gînditoare şi cuvinte cuvîntătoare, fiind raţiuni sau cuvinte ipostaziate. Deci îngerii şi oamenii vestesc pe Dumnezeu nu numai pentru că sînt cunoscuţi ca gînduri şi cuvinte ale Cuvîntului, ci şi ca vestitori, cunoscători şi rostitori ai raţiunilor dumnezeieşti şi ai lui Dumnezeu însuşi.
74Observăm aceeaşi îmbinare în mai multe sensuri între raţiunea din noi, cuvîntul nostru de răspuns şi Raţiunea supremă, Cuvîntul dumnezeiesc personal ce ni Se adresează nouă. Mişcările conştiinţei purificate de păcat şi de neştiinţă vestesc sufletului învierea raţiunii din noi, omorîtă odinioară prin păcat, sau cuvîntul de răspuns la chemarea Cuvîntului lui Dumnezeu. Prin această raţiune, întărită de Raţiunea divină, se omoară patimile. Iar la sfîrşit vedem însăşi Raţiunea supremă prin raţiunea din noi, sau auzim Cuvîntul dumnezeiesc personal, în mod direct, fără simboluri, umplîn-du-ne de bucuria spirituală pentru întîlnirea noastră înţelegătoare cu El. Sfîntul Grigorie de Nyssa şi alţi Părinţi vorbiseră de simţirea minţii, sau de simţirea înţelegătoare. Printr-o astfel de simţire sesizăm şi subiectul altuia dincolo de învelişul lui trupesc. Bucuria de el este bucuria unei întîlniri în planul spiritual.
75 Cel rîvnitor în faptele virtuţilor, care sînt fapte ale iubirii, se străduieşte să întreacă prin tot mai multe fapte contemplaţia celui ce cunoaşte pe Dumnezeu prin faptul că se odihneşte cu iubire lîngă inima Lui. Iar cel ce cunoaşte pe Dumnezeu prin marea lui iubire se străduieşte să întreacă făptuirea iubitoare a celui ce practică

142. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Iarăşi, Petru sau Ioan, e fiecare om care s-a învrednicit să se apropie de Dumnezeu şi are latura activă a sufletului ca pe un oarecare Petru, şi pe cea contemplativă ca pe un oarecare Ioan, concurînd împreună, conform raţiunii, fără nici o şovăire sau scădere a vreuneia faţă de alta ; şi iarăşi, luîndu-se la întrecere, încît fiecare, tinzînd spre culmea proprie, pare a o lua înaintea celeilalte [76].

143. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Şi *dacă,, asemenea lui Toma, ai lipsit dintre ucenicii cărora S-a arătat Hristos, cînd îl vei vedea să nu fii necredincios. Iar de nu vei crede, crede celor ce povestesc. Iar dacă nici acestora, încrede-te în urmele cuielor*» (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 24).

Toma se tălmăceşte «geamăn», ceea ce înseamnă «îndoială», sau «cel ce se îndoieşte» în gînduri, şi de aceea, fără pipăirea urmelor cuielor, nu crede că a avut loc învierea Cuvîntului. Toma e deci itot omul ce se îndoieşte, care anevoie crede că se va produce în el învierea raţiunii (cuvîntului) virtuţii şi cunoştinţei. Pe acesta numai amintirile păcatelor săvîrşite mai înainte, întipărite nepătimaş în cugetare, îl conving să primească învierea Cuvîntului (Raţiunii) şi să-L mărturisească pe El Domn şi Dumnezeu : Domn, ca legiuitor al desăvîrşirii prin făptuire, Dumnezeu, ca îndrumător în tainica cunoaştere desăvîrşită prin contemplaţie. Iar amintirea nepătimaşă sau întipărirea celor mai înainte săvîrşite e recunoaşterea faptelor şi gîndurilor proprii ivită în suflet fără plăcere şi fără durere, prin făptuirea virtuoasă şi prin raţiune. Ea are urmele (semnele), dar nu găurile rănilor, care s-au cicatrizat datorită nepătimirii dobîndite [77].

144. *Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Sau iarăşi, cuiele sînt modurile virtuţilor filosofiei făptuitoare, care ţin dispoziţia sufletului pironită cu osteneală de frica de Dumnezeu. Acestora le succed raţiunile nepătimaşe, simple şi negrăite ale cunoştinţei, care vestesc pătrunzător învierea Cuvîntului lui Dumnezeu, sălăşluită în suflet prin îndumnezeirea acestuia. Aceste raţiuni vădesc învierea prin mărturia ce o dau cu credincioşie despre nepătimirea deprinderii deiforme. Cel ce nu o pătimeşte pe aceasta nu va crede nici altuia cînd va vorbi despre ea,

---

această făptuire. In adîncime şi intensitate cele două năzuinţe se întîlnesc. Amîndouă tind spre acelaşi scop, prin faptul că se adîncesc în darul sau în binele propriu, primit de la Dumnezeu, cu ajutorul lui Dumnezeu.
76 Pe de altă parte, în fiecare om sînt amîndouă străduinţele: cea făptuitoare şi cea contemplativă. Numai dezvoltîndu-se împreună şi ajutîndu-se una pe alta se dezvoltă omul întreg conform raţiunii ca sens al fiinţei şi ca putere ce iluminează drumul, ca judecată echilibrată şi contrară pornirilor inferioare trupeşti şi egoiste sau îngustate. Dacă una din aceste laturi e neglijată, omul nu se dezvoltă.
77 In tîlcuirea duhovnicească a lui Toma, sfîntul Maxim vede aceeaşi îmbinare de mai multe sensuri în Logos. Acesta este raţiunea din om omorîtă de patimi. ■Dar este şi Iisus Hristos, Cuvîntul întrupat şi Raţiunea supremă, Care transpare prin raţiunea noastră şi e auzit de noi ca suprem cuvînt revendicator ce învie cuvîntul nostru responsabil. De asemenea este şi sensul adevărat al fiinţei umane. Cînd învie în noi Logosul în toate aceste sensuri, El produce virtutea şi cunoştinţa. Dar noi nu cunoaştem că el a înviat decît numai cînd ne apar clare amintirile păcatelor săvîrşite ca nişte urme ale cuielor prin care am răstignit în noi raţiunea îndoielnică ; mai precis vorbind, numai cînd aceste amintiri ale păcatelor noastre trecute nu mai au în ele nimic pătimaş şi deci nu ne mai îndeamnă la noi păcate, nici prin ispitirea de a le repeta prin făgăduiala unei noi plăceri, nici prin ispita repetării vechii laşităţi a păcatului şi a răutăţii, pentru a evita vreo durere prin laşităţile, lăcomiile şi răutăţile trecute. Starea de nepătimire la care am ajuns e dovada că a înviat raţiunea în noi. Iar prin această înviere amintirile prin care am răstignit-o pe cea îndoielnică ca prin nişte cuie, nu mai sîngerează, nu mai produc în noi plăcere sau durere, ci s-au cicatrizat.

precum nici Toma, înainte de experienţa prin pătimire, nu a crezut apostolilor, care vorbeau după ce au pătimit această înviere [78].

145. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «De Se *va coborî la iad, coboară împreună. Cunoaşte şi tainele de acolo ale lui Dumnezeu, care e raţiunea îndoitei coborîri*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24).

Omul duhovnicesc, cunoscînd că Cuvîntul lui Dumnezeu Se află pretutindeni în chip neprihănit, îi urmează Lui prin contemplaţie, recol-tînd cu pricepere ştiinţa providenţei universale. Astfel el şi coboară împreună cu Cuvîntul care coboară în iad, desigur nu spre răul său, ci spre a cerceta şi afla taina coborîrii la iad a lui Dumnezeu şi a cunoaşte raţiunea mai presus de fire a celor ce se întîmplă şi se săvîrşesc acolo [79].

146. *Altă tîlcuhe duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

i

78 Sfîntul Maxim continuă să prezinte faptul învierii în eficacitatea lui în planul vieţii interioare. Cuiele pot fi înţelese duhovniceşte şi oa feluritele moduri (feluri) ale virtuţilor dobîndite prin fapte de către cei iubitori de înţelepciune. Căci ele pironesc cu durere dispoziţia sufletului în friaa de Dumnezeu, făcînd-o statornică în împlinirea voii Lui. Acestor virtuţi le succed pe o treaptă superioară raţiunile sau înţelesurile nepătimaşe, netulburate, curate, simple şi negrăite ale conştiinţei, care vestesc învierea Raţiunii supreme dumnezeieşti. Ostenelile fixării dispoziţiei sufletului în frica de Dumnezeu prin repetarea faptelor bune au rămas în urmă, ca baterea unor cuie producătoare de dureri. Binele se face acum fără osteneală şi durere. Odată cu aceasta sînt sesizate sensurile lucrurilor nepătate de nici o poftă sau mînie păcătoasă.

79 Omul duhovnicesc coboară cu Hristos şi în iad, dar numai cu contemplaţia sau cu voinţa de a înţelege taina acelei coborîri a lui Hristos şi a lucrării mai presus de fire a celor ce le săvîrşeşte acolo pentru păcate. Căci şi în iad se petrec lucruri
minunate prin coborîrea acolo a Fiului lui Dumnezeu cel întrupat. El biruieşite chiar şi iadul sau răul de dincolo de timp, ceea ce pare şi este un lucru mai presus de toată puterea firii. Căci providenţa divină îşi extinde prin Hristos puterea şi asupra iadului.

Sau iarăşi, de vreme ce iadul este orice păcat, întrucît face sufletul stăpînit de el, întunecat, fără formă şi corupt, cel ce dialoghează despre patimi coboară împreună cu cuvîntul învăţăturii în iad, aducînd la viaţă şi înviind prin Cuvîntul virtutea omorîtă de fiecare patimă şi rupînd bărbăteşte, cu Cuvîntul, legăturile împătimirii materiale a sufletelor [80].

Iar raţiunea îndoitei coborîri, potrivit înţelegerii imediate, este, după primul înţeles, ca să mîntuiască, împreună cu trupurile, şi sufletele prin credinţa şi prin trăirea curată a vieţii de pe pămînt, iar Cuvîntul, coborîndu-Se la iad, să poată mîntui şi sufletele fără trupuri ale celor ce au murit mai înainte, pentru simpla lor credinţă (în vederea Lui) ; iar după al doilea înţeles, este ca şi deprinderea cu patima şi cu lucrarea ei să primească de la Cuvîntul întoarcerea spre virtute şi cunoştinţă [81].

> 147. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Si *dacă Se suie' la cer, suie-te împreună. însoţeşte-te cu îngerii care îl petrec sau cu cei care-L primesc ; porunceşte porţilor să se ridice*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 25, P.G. 36, 657).

Cel care, datorită marii bogăţii a cunoştinţei şi îmbelşugatei împărtăşiri de Duhul Sfînt, a străbătut îndestulător, pe cît e cu putinţă, raţiunea providenţei şi a îmbrăţişat cunoaşterea ei se urcă împreună cu Cuvîntul, Care Se suie la cer. Căci după ce a străbătut cunoaşterea firii tuturor celor providenţiate, văzute şi nevăzute, împreună cu raţiunile ei, s-a înălţat la starea care nu are nici un fel de impuls sau mişcare, stare spre care năzuia cu putere prin toată raţiunea şi tot modul. Căci s-a ridicat astfel de la raţiunile din lucruri ale providenţei — care îi deschid drumul succesiv, ca de la nişte îngeri oarecare — în regiunea raţiunilor şi tainelor negrăite ale teologiei (cunoaşterii de Dumnezeu). Şi prin urcuşurile treptate ridică tot mai sus porţile înţelegătoare ale sufletului spre primirea Cuvîntului atotdumnezeiesc [82].

---

80 Coborîrea la iad înţeleasă spiritual este coborîrea la păcat, căci orice păcat este un iad, întrucît introduce în suflet întunericul, procesul de corupere al puterilor, şi îl desfigurează, lipsindu-1 de chipul lui frumos. Căci acestea domnesc în iad : întunericul neînţelegerii, coruperea şi slăbirea tuturor puterilor sufleteşti şi deturnarea lor spre rău, dezordinea din suflete şi urîciunea provocată de răutatea din ele. Dar omul duhovnicesc coboară la păcat nu pentru a se lăsa înhăţat de el, ci pentru a-1 diseca şi slăbi într-un dialog cu Cuvîntul învăţăturii sau cu Cuvîntul întrupat. Aceasta e o împreună-coborîre nepătimaşă la iad, recoborînd împreună cu Cuvîntul la păcat, pentru a-i demasca urîţenia în acest dialog. Omul credincios aduce la viaţă sau învie prin cuvîntul său întărit de Cuvîntul întrupat, sau prin raţiunea înviată în putere de Raţiunea dumnezeiască, virtutea omorîtă de pornirile contrare şi care ţin sufletul împătimit de cele materiale în închisoarea acestora.

81 Sfîntul Maxim, expunînd motivele îndoitei coborîri a Domnului, adică a celei în iadul propriu-zis şi a celei în sufletul robit păcatului, află pentru prima co-borîre două motive, iar pentru cea de a doua, unul. El a coborît în iadul propriu-zis ca să mîntuiască nu numai trupurile Ia obştească înviere, ci şi sufletele celor ce cred îndată după moarte, pentru viaţa de pe pămînt în credinţă şi în curăţie, apoi pentru ca să mîntuiască şi sufletele celor ce au murit înainte de El, pentru simpla lor credinţă în venirea Lui. Iar în sufletul robit păcatului coboară pentru ca şi deprinderea cu patima şi cu lucrarea ei să primească eliberarea sau întoarcerea la viaţă, prin virtutea şi cunoştinţa pe care Cuvîntul dumnezeiesc sau Raţiunea supremă le provoacă în el, prin trezirea raţiunii sau a cuvîntului răspunzător al lui.

82 Omul credincios după ce a coborît împreună cu Cuvîntul lui Dumnezeu la păcatul său, ca să-1 risipească, şi odată ce învierea Cuvîntului întrupat a înviat umanitatea sa, sau raţiunea prin care curăţă patimile din sine, urcă apoi cu Hristos sau cu Raţiunea supremă pe pămînt, unde cunoaşte în lumina curată a Cuvîntului întrupat şi înviat raţiunile sau sensurile creaţiunii. Străbătîndu-le pe acestea se înalţă apoi împreună cu Cuvîntul cel întrupat şi înviat, sau cu Raţiunea supremă care a unit în Sine şi raţiunea umană, la cer, acolo de unde raţiunea nu se poate sui mai sus, căci mişcarea ei s-a oprit în cunoaşterea mai presus de înţelegere şi indefinibilă a dumnezeirii infinite. Dar pînă acolo, trecînd printre cetele de îngeri, sau de raţiuni ale lucrurilor, ridică tot mai sus porţile sufletului său pentru a primi tot mai îmbelşugat lumina Cuvîntului dumnezeiesc, Care i Se adresează ca

148. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar există şi alt suiş împreună cu Cuvîntul care Se înalță. E suişul celui ce se înalță prin virtute, de la modurile filosofiei active, ca de la pămînt, la cerurile duhovniceşti ale cunoştinței prin contemplație, împreună cu Cuvîntul dumnezeiesc care-1 atrage în sus -[83].

[illegible] pline de înțeles împreună cu Cuvîntul, izvorul cuvintelor. Căci prin comunicare de cuvinte ființele create cuvîntătoare şi răspunzătoare sporesc într-un dialog tot mai intim, tot mai plin de lumină cu Cuvîntul suprem ipostatic, cu izvorul tuturor cuvintelor, Care li Se adresează tot mai clar, aşteptînd un răspuns tot mai conştient de la aceste ființe. In acest dialog primesc cuvintele tot mai pline de lumina sensurilor supreme şi de căldura iubirii, cunoscînd că în acest dialog mereu mai intim şi mai luminos se descoperă tot sensul existenței. Un univers al rațiunilor, al luminilor, al dialogului iubirii e cu totul deosebit de universul peşteră întunecoasă şi trecătoare pentru sufletele care au păcătuit într-o existență anterioară. Drumul ființelor conştiente spre Dumnezeu prin acest univers şi drumul universului însuşi e călăuzit de pronia dumnezeiască. Dar desigur că acest univers poate servi şi ca mijloc de pedeapsă a lui Dumnezeu, dar nu pentru cei ce înaintează prin el spre Dumnezeu, ci pentru cei ce se alipesc de el ca de ultima realitate, în care caz li se întunecă rațiunea.

83 Omul credincios după ce a coborît împreună cu Cuvîntul lui Dumnezeu la păcatul său, ca să-1 risipească, şi odată ce învierea Cuvîntului întrupat a înviat umanitatea sa, sau rațiunea prin care curăță patimile din sine, urcă apoi cu Hristos sau cu Rațiunea supremă pe pămînt, unde cunoaşte în lumina curată a Cuvîntului întrupat şi înviat rațiunile sau sensurile creațiunii. Străbătîndu-le pe acestea se înalță apoi împreună cu Cuvîntul cel întrupat şi înviat, sau cu Rațiunea supremă care a unit în Sine şi rațiunea umană, la cer, acolo de unde rațiunea nu se poate sui mai sus, căci mişcarea ei s-a oprit în cunoaşterea mai presus de înțelegere şi indefinibilă a dumnezeirii infinite. Dar pînă acolo, trecînd printre cetele de îngeri, sau de rațiuni ale lucrurilor, ridică tot mai sus porțile sufletului său pentru a primi tot mai îmbelşugat lumina Cuvîntului dumnezeiesc, Care i Se adresează ca Rațiunea supremă pe care o reprezintă. Toate treptele creațiunii sînt trepte de rațiuni după chipul rațiunilor di-

149. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Iar pentru a grăi şi mai tainic despre acestea, e bine ca cel ce poate să se ridice — de la cunoştinţa iconomiei din cauza căreia a ajuns lumea trupului Cuvîntului la Tatăl — la înţelegerea slavei celei mai înainte de a fi ajuns lumea întrupării Cuvîntului la Tatăl. Căci lumea aceasta s-a suit cu adevărat la ceruri împreună cu Dumnezeu şi Cuvînltul, Care pentru ea S-a coborît pe pămînt, împlinind măsura cunoştinţei accesibile oamenilor în veacul acesta, şi omul făcîndu-se aşa de mult Dumnezeu pe cît S-a făcut Acela om. Face aceasta cel ce s-a înălţat aşa de mult, prin urcuşurile dumnezeieşti, pentru Dumnezeu, pe cît S-a coborît, golindu-Se în chip neschimbat, Dumnezeu pentru om pînă la starea cea mai de jos a firii noastre [84].

> 150. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Se *Înnoieşte cu mare podoabă cortul mărturiei pe care Dumnezeu 1-a arătat,* Ve-*seleil 1-a construit şi Moise 1-a fixat»* (Din Cuvînîare *la Duminica cea nouă,* cap. 2, P.G. 36, 608).

Raţiunea tainică a cortului, cunoscută prin contemplaţie, e de multe feluri. Aci noi o vom înţelege cum a înţeles-o învăţătorul. Deci cortul mărturiei este iconomia tainică a întrupării Cuvîntului, pe care Dumnezeu şi Tatăl, binevoind, a arătat-o ; şi Duhul Sfînt,

---

vine, însuşi Dumnezeu-Cuvîntul e Raţiunea ipostatică supremă mai presus de raţiune. Lumea e raţională şi înrudită cu Dumnezeu. Şi de aceea urcuşul omului e un urcuş la înţelegeri tot mai înalte, la o lumină a înţelegerii mereu sporite. Raţiunile devin tot mai pline de înţeles şi, odată cu aceasta, însăşi Raţiunea, izvor al raţiunilor. Iar dacă totul e încorporare de raţiuni, totul e încorporare de cuvinte ce şi Ie comunică fiinţele conştiente, care ele însele sînt fiinţe cuvîntătoare, fiinţe ce-şi vorbesc adre-sîndu-se unele altora şi răspunzînd. Şi cuvintele ce şi le adresează devin şi ele tot mai pline de înţeles împreună cu Cuvîntul, izvorul cuvintelor. Căci prin comunicare de cuvinte fiinţele create cuvîntătoare şi răspunzătoare sporesc într-un dialog tot mai intim, tot mai plin de lumină cu Cuvîntul suprem ipostatic, cu izvorul tuturor cuvintelor, Care li Se adresează tot mai clar, aşteptînd un răspuns tot mai conştient de la aceste fiinţe. In acest dialog primesc cuvintele tot mai pline de lumina sensurilor supreme şi de căldura iubirii, cunoscînd că în acest dialog mereu mai intim şi mai luminos se descoperă tot sensul existenţei. Un univers al raţiunilor, al luminilor, al dialogului iubirii e cu totul deosebit de universul peşteră întunecoasă şi trecătoare pentru sufletele care au păcătuit într-o existenţă anterioară. Drumul fiinţelor conştiente spre Dumnezeu prin acest univers şi drumul universului însuşi e călăuzit de pronia dumnezeiască. Dar desigur că acest univers poate servi şi ca mijloc de pedeapsă a lui Dumnezeu, dar nu pentru cei ce înaintează prin el spre Dumnezeu, ci pentru cei ce se alipesc de el ca de ultima realitate, în care caz li se întunecă raţiunea.

84Dar la cea mai înaltă treaptă a cunoaşterii lui Dumnezeu sau la cunoştinţa înălţimii depline a Lui nu se va putea înălţa cineva dacă nu-şi va ridica gîndirea dincolo de chipul lumii îndumnezeite în trupul Cuvîntului, aflat acum la Tatăl, şi dincolo de înţelesurile actelor iconomiei prin care s-a înfăptuit această îndumnezeire, la slava lui Dumnezeu în Sine, adică dinainte de a fi fost ridicată lumea la Tatăl, în stare de îndumnezeire. Desigur această înălţare se opreşte la Dumnezeu cel în Treime, deci şi la Fiul. Căci în Treime este ultima explicare a întrupării, ca iubirea supremă care a creat lumea şi care a produs întruparea. Pe de altă parte, în această slavă a lui Dumnezeu se cuprinde şi iubirea arătată în întruparea Fiului. Nu se uită nici acum de Fiul întrupat, cum se afirmă în origenism. Această înălţare la slava lui Dumnezeu în Treime are loc pentru că nu numai lumea s-a înălţat la starea de îndumnezeire, cî şi Dumnezeu S-a coborît la nivelul capacităţii de îndumnezeire a omului. Dacă nu S-ar fi coborît Dumnezeu la lume, la starea cea mai de jos a firii noastre, aducîndu-i puterea Lui de înălţare, nu s-ar fi putut ridica nici ea la nivelul îndumnezeirii ei. Dacă nu ne-ar fi înzestrat Dumnezeu cu raţiunea după chipul Raţiunii Sale, sau cu chipul Său ca Raţiune supremă şi nu ne-ar fi dat raţiunile creaţiei ca scară spre El, şi dacă nu S-ar fi coborît El însuşi pe această scară pînă la noi, nu ne-am putea ridica nici noi pînă la El. Chiar în faptul că ne putem urca pînă la El e implicată coborîrea Lui la noi. Şi viceversa.
înţelegerea Cuvîntului ca Raţiune supremă, Gare nu e lipsită de caracterul de subiect şi care Se face fundament al raţiunii noastre sau al cuvîntului nostru, permite sfîntului Maxim să vadă mîntuirea noastră săvîrşindu-se ca un dialog de cuvinte şi de'fapte între Dumnezeu-Cuvîntul şi noi, ca o coborîre a Lui la noi şi ca o înălţare a noastră împreună cu El, pînă la treapta Lui proprie, în Sfînta Treime.

conlucrînd, a împlinit-o ; iar Moise cel inteligibil, adică Fiul Unul născut al Tatălui, arealizat-o în Sine, fixînd firea omenească în Sine prin unirea cea după ipostas[4U].

151. *Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar cortul e şi icoana întregii creaţiuni inteligibile şi sensibile, pe care Dumnezeu şi Tatăl ca Minte a cugetat-o, Fiul ca Raţiune (Cuvînt) a creat-o şi Duhul Sfînt a desăvîrşit-o. Şi iarăşi, cortul e numai icoana lumii sensibile şi numai a omului care e din suflet şi din trup ; şi iarăşi, a sufletului contemplat în sine însuşi prin raţiune ; este icoană a fiecăreia din acestea, contemplată după raţiunea cuvenită fiecăreia [85].

152. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Se *înnoieşte demnitatea împărătească a lui David; şi nu odată, ci întîia oară ungîndu-se, a doua oară proclamindu-se»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 2 ; I Regi 16, 13 ; II Regi, 5, 3, P.G. 36, 6Q8).

Tot aşa să tîlcuim pe marele David, proorocul şi împăratul, după raţiunea lui mai înaltă (anagogică) de mare cinste, în sensul în care l-a înţeles aci învăţătorul. David cel inteligibil este Iisus Hristos, adevăratul împărat al lui Israel, văzătorul de Dumnezeu. Acesta la prima Lui venire a fost uns după latura omenităţii, cum zice în alta parte învăţătorul, căci a uns omenitatea prin dumnezeire, făcînd-o ceea ce era şi Ungătorul[86]. Iar la a doua slăvită arătare va fi şi Se va proclama Dumnezeu şi împărat al întregii zidiri[87].

153. La acest cuvînt unii întreabă zicînd : «*De ce învăţătorul, după ce a spus că ziua Învierii întrece toate sărbătorile de pe* pdmînf, nu numai ceie omeneşti şi care

411. Părinţii au numit trupul nostru «cort», căci au considerat că el e chipul cortului pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine ca să-l ridice din starea de ruină sau de stricăciune în care se afla şi progresa pînă la moartea veşnică. Dar şi firea noastră întreagă poate fi numită un cort pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine, ridicînd această fire din aceeaşi coruptibilitate. Căci devenind ipostas al ei, El a asigurat fermitatea în bine şi în Dumnezeu a tuturor mişcărilor ei. Pe de altă parte, trupul nostru poate încăpea în el toată dumnezeirea, pentru că are în el sufletul în care încape dumnezeirea. Cu adevărat, mare este taina întrupării Cuvîntului! Aşa se înnoieşte şi se împle de dumnezeiasca firea noastră. Trupul nostru e inges, dar în el încape sufletul care se poate umple de infinitul dumnezeirii. Căci sufletul nu are hotar fix în care Dumnezeu trebuie să se înghesuie, ci se lărgeşte continuu sau e deschis infinitului.

85 Cortul este icoana întregii creaţiuni. Căci toată e plină de Dumnezeu. Dar ea şi icoana creaţiunii sensibile sau a omului, sau numai a sufletului, căci în fiecare din acestea este prezent şi lucrător Dumnezeu. Sensurile acestea ale Bisericii le-a înfăţişat sfîntul Maxim mai pe larg în scrierea sa *Mistagogia.*

86 David are, pe lîngă sensul lui imediat, şi un sens mai înalt, anagogic. În acest sens el reprezintă pe Hristos. Ca şi David, aşa şi Hristos a fost de două ori uns ca împărat. Fiul lui Dumnezeu întrupîndu-Se a uns prima daltă umanitatea cu dumnezeirea Sa, refăcînd-o ceea ce era şi Ungătorul, întrucît formează ou El un singur ipostas. N-a zis că a făcut umanitatea Sa ceea ce era şi dumnezeirea Sa, căci firile au rămas necontopite. Numai ipostasul sau subiectul în care concurg firile este unul.

87 Hristos încă nu e proclamat împărat al întregii creaţii, căci încă nu e recunoscut ca atare de întreaga creaţie şi nu S-a arătat ei că a înviat pentru că încă nu e înduhovnicită şi transfigurată. Necredinţa, păcatul şi moartea nu au dispărut cu totul, dar şi-au pierdut puterea în rădăcina lor. Mai bine-zis, necredinţa şi păcatul, ca piedici în comunicarea cu El, ca factori de disoluţie, conduc chiar prin aceasta crea-ţiunea spre coruperea totală a formei ei văzute, spre sfîrşitul acestui chip al ei. Aceasta îi astupă ochii pentru vederea Celui incoruptibil. Dar odată cu progresul chipului actual spre sfîrşit, se întăreşte în ea fundamentul vieţii noi, care la sfîrşit se va arăta într-un alt chip. Dacă nu s-ar fi introdus în creaţie viaţa dumnezeiască veşnic nouă, ca una oe e incoruptibilă, nimic nu s-ar mai salva din creaţiune. Dar odată ce viaţa dumnezeiască nestricăcioasă şi veşnic nouă s-a introdus în adîncul ei, ea va rămîne singură pe teren, după moartea sau stricarea totală a chipului văzut actual al ei, odată cu căderea într-o neputinţă totală a acelor fiinţe conştiente din creaţiune care nu primesc în ele viaţa dumnezeiască. Dar creaţiunea însăşi, ca ambianţă a celor ce se vor transfigura, se va deschide vieţii dumnezeieşti incoruptibile, care s-a introdus în fundamentul ei. Încît şi sub acest raport Hristos va fi recunoscut la sfîrşit ca împărat al întregii creaţiuni. David stăpînea de fapt, chiar dacă în aparenţă dura încă regalitatea lui Saul. împărăţia lui Hristos asupra creaţiunii devine tot mai efectivă ; dar ea se exercită încă în ascuns, ca şi domnia lui David în timpul vieţii lui Saul. Ea va fi proclamată formal atunci cînd Hristos va fi, prin lumina trupului Său înviat, deplin transparent în toate, devenite ele înseşi transparente.

caută în jos, ci *şi cele care sînt ale lui Hristos şi sînt cinstite pentru El, parcă uitîndu-şi declarația proprie, aşează ziua înnoirilor mai presus de ziua învierii, zicînd : «Mai înaltă şi mai minunată ca cea minunată» ?* De aci se pare că învățătorul se contrazice pe sine însuşi *(Cuvîntare la Duminica cea nouă,* cap. 5, P.G. 36, 612).

La aceasta trebuie să spunem că însuşi învățătorul, în aceeaşi cuvîntare, după altele, zice : «Nu vrea Cuvîntul ca tu să rămîi mereu în aceeaşi stare, ci să fii pururea în mişcare, în bună mişcare, zidire mereu nouă» *(Cuv. cit,* cap. 5). Precum deci ştim că cel ce se înnoieşte devine mereu mai înalt ca sine şi mai dumnezeiesc, strălucind prin înaintările în virtute, aşa trebuie să credem că orice zi de sărbătoare gîndită pentru noi devine, în noi şi prin noi (deşi e aceeaşi sărbătoare) mereu mai înaltă ca sine. Căci taina semnificată prin ea îşi duce în noi puterea ei spre desăvîrşire. Deci pe drept cuvînt a numit învățătorul Duminica cea nouă mai înaltă, ca una ce pururea se înalță împreună cu noi şi se depăşeşte pe sine. Căci învierea, adică prima Duminică, dăruind în chip ascuns, prin taina ei, celor ce prăznuiesc taina ei în chip duhovnicesc numai o viață curată de orice nălucire legată de materie, Duminica nouă pe lîngă aceasta îi face pe aceştia părtaşi şi la toată gustarea bunătăților dumnezeieşti, pe care a început să le ofere Duminica dinainte de ea[88].

154. *Altă tîleuire duhovnicească a aceluiaşi text.*

Iar dacă îi pare cuiva vrednic de crezare ceea ce se spune, zic unii că prima Duminică este chipul învierii, cu voia, în virtute, iar cea de a doua e chipul deprinderii, cu voia, în cunoştința desăvîrşirii[89].

155. *Altă tîlcuhe duhovnicească a aceluiaşi text.*

Şi iarăşi, prima Duminică este simbolul viitoarei învieri şi incoruptibilității naturale, iar a doua, chipul viitoarei îndumnezeiri după har [90].

Deci gustarea bunătăților este mai cinstită decît deprinderea curățită de patimi, iar deprinderea desăvîrşirii prin cunoaşterea adevărată, mai cinstită decît deprinderea în virtute prin voința sănătoasă; şi prefacerea în Dumnezeu după har prin îndumnezeire, mai de cinste decît nestricăciunea naturală. Iar prima Duminică poartă chipul celor din

---

88Duminica şi orice sărbătoare înseamnă participarea celor credincioşi la viața duhovnicească făcută accesibilă în Hristos cel înviat, deci o participare prin anticipare la viața veacului viitor. E o țişnire a acelei vieți în veacul de acum. Succesiunea Duminicilor e un progres în participarea la această viață, o înaintare în ea, un progres al stăpînirii lui Hristos şi al arătării ei. Cei ce participă la viața nestricăcioasă a veacului viitor rămîn pururea în ea, dar în acelaşi timp înaintează în această
stare a lor ide zidire nouă. Ei sînt în mişcare neîncetată spre desăvîrşire. Viața dumnezeiască sălăşluită în ei îşi actualizează noi puteri ale ei şi acestea îi ajută pe aceia să înainteze în viața învierii. Iar aceasta îi face să strălucească tot mai mult. Viața dumnezeiască din ei luînd chip vizibil şi uman în firea lor, iradiază din aceştia ca o strălucire a lor. în special se poate spune că prima Duminică a învierii, oa un început al vieții celei noi, reprezintă curățirea de patimi, iac a doua şi cele următoare, participarea la nesfîrşitele bunătăți dumnezeieşti, deci treptele ulterioare ale urcuşului duhovnicesc.
89 Aici e redată o nouă tîleuire a celor două Duminici : a învierii şi a celei sau celor următoare ca două trepte duhovniceşti. Prima treaptă e învierea cu voia la viața în virtute, iar a doua, deprinderea cu voia în cunoştința desăvîrşirii, adică în cunoştința prin care se dobîndeşte desăvîrşirea şi pe care o procură desăvîrşirea. Se poate spune că fiecare din aceste două trepte duhovniceşti sint părți mai ridicate ale aceloraşi trepte arătate în paragraful anterior.
90 Dar prima Duminică mai e, după sfîntul Maxim, şi chipul viitoarei învieri şi incoruptibilități a firii create, iar a doua şi cele următoare, aie viitoarei ei îndumnezeiri după har. Căci e o deosebire între acestea. Toți vor învia şi vor intra în starea de incoruptibilitate, dar aceasta nu e identică cu îndumnezeirea după har. Cei din iad vor învia şi ei şi vor primi în trupurile lor o incoruptibilitate, dar una care nu le va mai permite să se mişte mai departe de la starea lor de minimă şi total neputincioasă existență. Cei înviați spre fericire vor primi după aceea o stare şi mai înaltă.

urmă, pe cînd a doua e simbolul celor dintîi,- de aceea cu dreptate învățătorul a spus, înălțat în Duh, că Duminica cea nouă e mai înaltă decît cea înaltă[91].

156. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *«Urăsc şi familiaritatea prin aer»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 8, P.G. 36, 616).

Lungind mult prin exemple cuvîntul despre îndreptarea moravurilor, adresat femeilor şi mai ales celor care au îmbrățişat viața singuratică, învățătorul le învață cu blîndețe că cele ce se nevoiesc nu trebuie să privească din casele lor la cineva pe ferestre, mai ales la trecători, ca să nu primească boldurile morții printr-o privire nefolositoare.

157. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «O *singură zi trebuie, pe care am primit-o din veacul viitor, iiind aceeaşi a opta şi prima, mai bine-zis una şi netrecătoare. Căci acolo trebuie să se săvârşească sabatismul* (odihna) *de aici al sufletelor»* (Din *Cuvîntarea la Cincizecime,* cap. 2, P.G. 36, 432).

După Sfînta Scriptură, şapte luat ca număr are în sine multe înțelesuri tainice, cum spun cei ce se ostenesc cu cele dumnezeieşti. Căci înseamnă şi timp şi veac şi veacuri şi mişcare şi cuprindere şi măsură şi hotar şi pronie şi multe altele, dacă e înțeles bine, conform cu rațiunea sa. Iar privit ca odihnă, cuprinde în sine de asemenea multe înțelesuri ale cunoştinței tainice. Dar ca să nu vorbim despre fiecare, făcînd cuvîntul obositor, să înfățişăm ceea ce pare mai înalt decît celelalte.

91 Aici sfîntul Maxim rezumă întregul motiv pentru care a doua Duminică e mai înaltă ca cea înaltă : prima Duminică semnifica primele părți ale primelor trepte din cele trei perechi; a doua Duminică reprezintă părțile ultime ale ultimelor trepte din cele trei perechi.

Cunoscătorii lucrurilor dumnezeieşti spun că raţiunea universală a întregii creaţiuni a fiinţelor raţionale arată înţelegerii trei moduri: al existenţei, al bunei existenţe şi al veşnicei existenţe. Cel al existenţei s-a dăruit făpturilor cel dintîi, prin fiinţă, cel al bunei existenţe li s-a dat ca al doilea, prin voinţa lor, ca unora ce se mişcă de sine, iar cel al veşnicei existenţe li s-a dăruit ca al treilea, prin har. Şi cel dintîi are în sine puterea ? al doilea, lucrarea ; iar al treilea, odihna. Astfel raţiunea existenţei, avînd în chip natural numai puterea spre lucrare, nu poate avea însăşi lucrarea atotdeplină fără hotărîrea voinţei; a bunei existenţe, avînd prin voinţă numai lucrarea puterii naturale, nu are puterea întreagă fără fire ; iar a veşnicei existenţe, îm-brăţişînd în general pe ale celor dinaintea sa, puterea celei dintîi şi lucrarea celei de a doua, nu se află în chip natural în făpturi ca putere şi nu rezultă cu necesitate din hotărîrea voinţei. Căci cum s-ar putea afla în cele ce au început după fire şi sfîrşit după mişcare ceea ce există veşnic şi nu are început şi sfîrşit ? Ci e un hotar care face stabilă firea în ce priveşte puterea ei şi voinţa în ce priveşte lucrarea ei, neschimbînd raţiunea existenţei nici uneia şi hotărnicind veacurile şi timpurile tuturor[92].

Aceasta este, poate, cum socotesc, Sîmbăta bimecuvîntată în chip tainic şi marea zi a odihnirii lucrărilor dumnezeieşti, oare, după învăţătura despre facere a Scripturii, nu are nici început, nici sfîrşit, nici facere. Este arătarea celor mai presus de hotar şi de măsură ce

---

92Capitolul acesta e un rezumat al cap. 7. Dar tema aceasta stă în legătură cu conţinutul capitolelor anterioare şi este expusă aici cu anumite nuanţări deosebite. Astfel, în cap. 7 nu găsim atît de clară identificarea raţiunii existenţei făpturilor cu fiinţa şi cu puterea spre lucrarea ce ţine de ea, a raţiunii existenţei bune cu mişcarea lor prin voinţă şi a bunei existenţe veşnice ca odihna în Dumnezeu. Acolo toate trei raţiunile acestea erau privite mai mult în Dumnezeu ca sursă a lor. Apoi în cap. 7 se accentua mai mult caracterul de dar dumnezeiesc al mişcării, pe cînd în capitolul de faţă se pune în relief faptul că lucrarea ca mod de actualizare a mişcării depinde de voinţa făpturii, deci existenţa cea bună nu mai e numai un dar al lui Dumnezeu, ci depinde şi de făptură. In cap. 7, urmărindu-se în special combaterea teoriei origeniste despre originea mişcării în păcat, se accentua mai mult originea dumnezeiască a mişcării, ceea ce lăsa oarecare impresie de predestinaţianism. Valoarea omului n-ar
fi fost pusă deplin în relief fără înlăturarea acestei umbre de predestinaţianism. In capitolul de faţă se scoate în relief contribuţia omului în activarea mişcării. Se vede că între timp luase amploare erezia monenergistă şi monotelită şi, deodată cu acestea, necesitatea apărării voinţei omeneşti. Dacă lucrarea bună depinde şi de voinţă, atunci şi odihna în veşnica existenţă bună depinde nu numai de Dumnezeu, ci şi de om.
Pe de altă parte, ca să nu se creadă că lucrarea bună sau existenţa bună depinde numai de voinţa omului, sfîntul Maxim declară aci că lucrarea nu are în sine puterea întreagă, ci în firea pe care a dăruit-o Dumnezeu. Deci pe de altă parte şi existenţa bună depinde şi de Dumnezeu. Precum se vede, în acest capitol se face o precizare mai nuanţată a raportului între darul lui Dumnezeu şi voinţa omului în urcuşul lui spre veşnica existenţă fericită. De odihna în această veşnică existenţă fericită, sfîntul Maxim spune pe de o parte că ea nu derivă în chip natural nici din puterea sădită în făpturi, nici din lucrarea efectuată prin hotărîrea voinţei; pe de altă parte, tot despre ea spune că circumscrie, deci e mai largă decît puterea naturală şi decît lucrarea ca operă a voinţei umane care activează puterea naturală. Afirmarea că stabilitatea în veşnica existenţă fericită, care a pus un hotar mişcării, menţine în ea neschimbată fiinţa în ce priveşte puterea ei şi voinţa în ce priveşte lucrarea ei, poate fi înţeleasă nu în sensul că puterea firii rămîne activată de lucrarea ei, ci î<ru sensul că puterea şi lucrarea firii din viaţa pămîntească sînt cuprinse dar şi depăşite de odihna dăruită de Dumnezeu. Fără acestea n-ar fi venit odihna lui Dumnezeu. Odihna lui Dumnezeu nu e o încremenire, ci o putere şi o consecinţă a lucrării, un fruct al ei, hărăzit însă de Dumnezeu ca un plus nesfîrşit faţă de puterea firii activate prin lucrare.
Alta e odihna omului care a muncit şi alta, a celui care a fost totdeauna un leneş. în odihna lui e putere crescută prin lucrare pînă la un nivel care a dat oa rod ceea ce nu mai poate fi obţinut printr-un efort în continuare. Cel ce a lucrat e în stare să simtă dulceaţa odihnei; puterea lui şi efortul lui sînt un fel de mijloc din care poate gusta dulceaţa odihnei. «Să ne silim deci să intrăm în acea odihnă» (Evr., 4, 11). Cine n-a luptat să cîştige libertatea de patimi, să se facă bun prin fapte, nu va putea avea odihna de patimi, odihna în bunătate. «Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi vă voi odihni pe voi» (Mt., 11, 28). Cum va putea simţi dulceaţa odihnei cel ce nu s-a ostenit ? «Da, grăieşte Duhul, odihnească-se de ostenelile lor, căci faptele lor vin cu ei» (Apoc, 14, 13). Odihna nu e ceva fizic, ci o mulţumire pentru cele bune împlinite. Dar odihna ca dar şi bucurie nesfîrşită a lui Dumnezeu nu e numai rezultatul puterii şi lucrării omului, care au un început şi un sfîrşit.

se va produce după mişcarea celor rînduite să ajungă la unitatea nesfîrşită a celor necuprinse şi necircumscrise, ce se va ivi după mulţimea celor cuprinse şi circumscrise [93].

Deci, precum lucrarea voinţei foloseşte puterea firii, fie după fire, fie contra firii, ea va primi sfîrşitul în buna sau în nefericita existenţă. Iar aceasta e veşnica existenţă în care sabatizează (se odihnesc) sufletele, primind încetarea a toată mişcarea. Ziua a opta şi prima, mai bine zis una şi netrecătoare, este venirea curată şi atotluminoasă a lui Dumnezeu, ce va avea loc după oprirea în stabilitate a celor ce se mişcă. Atunci, în cei ce s-au folosit de raţiunea existenţei prin voinţă conform firii, Se va sălăşlui după dreptate, întreg în ei întregi, şi le va procura veşnica existenţă bună prin împărtăşirea de El; iar celor ce s-au folosit de raţiunea existenţei prin voinţă contrar firii le va da, după cuviinţă, în loc de veşnica existenţă bună, veşnica existenţă nefericită. Căci în aceştia nu mai găseşte loc buna existenţă, ca unii ce sînt într-o dispoziţie contrară ei şi de aceea nu vor mai avea după arătarea Celui căutat nici o mişcare prin care Cel căutat li Se arată celor ce **îl** caută[94].

158. *Altă tîleuire duhovnicească a aceluiaşi text.*

Şi iarăşi, a şaptea (zi) şi Sîmbăta este trecerea peste toate modurile virtuţii şi peste toate raţiunile cunoştinţei, dobîndite prin contemplaţie. Iar a opta este prefacerea

---

93Sîmbăta de care se vorbeşte aci este chipul odihnei sau al stabilităţii veşnice în cele mai presus de hotar şi de măsură. Toate făpturile, ca lucruri ale lui Dumnezeu, sînt făcute să ajungă prin lucrarea lor bună, hotărîtă de voinţă, la acea odihnă. Este chipul arătării celor mai presus de hotar şi de măsură, în lăuntrul cărora nu vor mai avea spre ce se mişca pentru a depăşi diferite hotare şi măsuri, pentru a ajunge la alte hotare şi măsuri. Este arătarea celor necuprinse şi necircumscrise, care se află într-o identitate nesfîrşită pentru că formează o unitate, spre deosebire de cele mărginite, care din cauza aceasta sînt multe. Va fi o identitate şi între îngeri şi noi, şi între noi şi Dumnezeu, dar nu o identitate care le confundă pe toate, ci care, tocmai prin posibilitatea de progres la nesfîrşit, arată o neconfundare a lor. Identitatea lor este o unitate a lor în aceeaşi dumnezeire ce le umple pe toate şi întîmpină pe fiecare din toate. Atunci vor înceta toate lucrările lui Dumnezeu începute de la crearea lumii pentru unitatea ei cu El, revenind la odihna fără început şi fără sfîrşit a Lui în raport cu creaţia, sau în creaţie, ceea ce va da şi ei veşnica odihnă. Odihnindu-Se Dumnezeu în noi ne va face parte şi nouă de odihna Lui, dar ca unora ce ne-am ostenit să
ajungem la El (Evr., 4, 9, 11). Dar după învierea lui Hristos această odihnă a lui Dumnezeu este odihna Celui ce a luat trup, S-a ostenit pînă la cruce şi prin cruce a înviat. Ea poartă numele de Duminică, de nouă creaţiune. Şi de odihna simbolizată de acest nume vom avea parte şi noi, care ne-am ostenit cu Hristos, Care S-a ostenit în noi. Ideea de circumscriere folosită pentru cele create şi de necircumscriere folosită pentru cele dumnezeieşti, nemărginite, va fi reluată de apărătorii icoanelor (în special de Patriarhul Nichifor), indicînd prin ea nu numai faptul că Dumnezeu învăluie de jur împrejur cele create, El însuşi nefiind învăluit de nimic, ci şi faptul că El pătrunde în ceea ce învăluie, fiind prezent în aceasta şi implicat în ea, ca Făcător şi Proniator al ei. Astfel, icoana redă în chipul trupului circumscris («scris împrejur») al Iui Hristos şi prezenţa dumnezeirii care circumscrie trupul Lui.
94Dar mişcarea se va putea opri nu numai în stabilitatea veşnicei existenţe fericite, în infinitatea vieţii dumnezeieşti, ci şi într-un gol fără hotar, într-un gol de nedepăşit. Căci întrucît aceştia s-au învîrtit aici prin voinţă într-o mişcare ce n-a tins spre existenţa bună, sau n-a tins spre un ţel final nesfîrşit, s-au închis existenţei bune în Dumnezeu şi fără aceasta n-au mai putut ajunge la veşnica existenţă bună în ei. Mişcarea lor spre bine, deci spre Cel atotbun şi nesfîrşit bun, s-a deturnat încă de aici spre rău, finalizîndu-se în stabilitatea eternă în rău. Stabilitatea veşnică în lumina dumnezeiască a cunoaşterii sensurilor nesfîrşite aflate în El este ziua a opta şi cea fără sfîrşit, care urmează zilei a şaptea, zi de trecere de la lucrurile mărginite şi de la mişcarea de la unul la altul, închise în acelaşi orizont opac şi finit, la lumina nemărginită, în care nu mai poate fi mişcare, dar nu e nici încremenire, oi primire nesfîrşită a luminii. Dumnezeu a venit cu viaţa Lui eternă oa ziua a opta după oprirea din mişcarea de aici a făpturilor, deoii după ziua a şaptea. Cu Hristos umanitatea ajunge mai intim în Dumnezeu decît fără El.
E altceva să te opreşti din ceea ce nu te satisface deplin şi altceva să te odihneşti în infinitatea care te satisface deplin. Prima oprire este trecătoare şi se dato-reşte unei prea mari oboseli. E o oprire ca să iei putere nouă. Odihna în infinitatea vieţii şi a luminii te satisface veşnic. N-o mai întrerupi oa să ajungi la alte ţinte, ca să te osteneşti din nou. Pînă ce nu S-a arătat Dumnezeu în trup celor ce îl căutau, dînd odihna veşnic fericită mişcării lor, se mai putea cugeta că poate mai este încă putinţă de reluare a mişcării şi Dumnezeu Se va arăta şi celor ce nu s-au hotărît încă la o mişcare bună. Dar odată ce s-a oprit mişcarea tuturor şi Dumnezeu S-a arătat în mo'd deplin ca om in cei ce s-au mişcat bine, nu mai e nici o nădejde că se va putea relua mişcarea măcar de cei ce şi-au sfîrşit mişcarea fără a o întoarce spre bine. Deci sfîntul Maxim se declară categoric împotriva apooatastazei sau restabilirii tuturor într-o fericire vremelnică în Dumnezeu, în sensul origenist.

adevărată după har în obîrşia şi cauza acelora ce sînt făcute prin activitate şi cunoscute prin contemplaţie [95].

159. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi text.*

Iarăşi a şaptea (zi) şi Sîmbăta este nepătimirea ce urmează după filosofia făptuitoare prin virtute. Iar a opta şi prima, ca cea una şi nepieritoare, este înţelepciunea ce se iveşte din contemplaţia cunoscătoare [96]. Dar cei ce studiază cele dumnezeieşti pot înţelege şi în alte multe feluri raţiunea acestora şi pot afla multe şi frumoase şi adevărate sensuri mai înalte.

160. în ce sens ia învăţătorul cuvintele : *«Dublaţi şi întreiţi 1»,* cînd zice despre taina celei de-a şaptea : *«La iei, a şaptea întoarcere a lui Ilie proorocul a insuflat viaţă fiului văduvei din Sarepta (III Regi, 17, 21) şi prin acelaşi număr tot el a provocat inundarea lemnelor (III Regi, 18, 34)»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 4, P.G. 36, 433).

Fericitul bătrîn, întrebat de mine despre aceasta, a spus că se poate presupune că învăţătorul explică aci numărul şapte, întîi, după învăţat'i în ale aritmeticii. Căci spun aceia că un număr constă din unitatea înmulţită de două ori trei (de şase ori), iar altul, din unitatea dublată şi apoi întreită, la care se adaugă o altă unitate. Aşa, şasezecişipatru constă din unitatea dublată de şase ori, iar adăugîndu-se la şase o unitate, se completează şeptimea. Astfel, de două ori unu, egal doi; de două ori doi, egal patru ; de două ori patru, egal opt; doi ori opt, egal şasesprezece ; de două ori şasesprezece, egal treizecişidoi şi de două ori treizecişidoi, egal şasezecişipatru. Aceasta se dublează, înmulţindu-se, precum se vede, de şase ori. Dar, adăugîndu-se la sfîrşitul lui şase unitatea din care şi-a luat începutul dublarea şi întreirea, se completează numărul şapte.

Urmînd deci şi aci aceeaşi normă, vom alcătui numărul şapte. Căci, zice : «Vărsaţi, dublaţi şi întreiţi». De două ori unu, fac doi ,• de trei ori doi, fac şase ; şi adăugîndu-se prima unitate se alcătuieşte numărul şapte.

Dar zic unii că pentru înţelegerea tainică, numărul trei are şi o oarecare înrudire duhovnicească cu numărul şapte. Căci prin trei se indică Atotînchinata Treime şi tot Ea e

95 Sfîntul Maxim exprimă în alţi termeni deosebirea între ziua a şaptea şi a opta. Sîmbăta exprimă actul negativ al depăşirii nu numai a celor făcute de Dumnezeu, ci şi de noi, prin actualizarea tuturor potentelor creaţiunii, cum e şi actul depăşirii a toate cele cunoscute prin contemplaţie, fie ca date de Dumnezeu, fie ca făcute sau obligatoriu de împlinit din partea noastră, sau ca posibile de împlinit cît încă sîntem în chipul actual al lumii. E cunoaşterea insuficienţei lor, dintr-o simţire apoia-tică a lui Dumnezeu ca mai presus de toate. Iar ziua a opta e starea noastră de prefacere în obîrşia şi cauza tuturor celor făcute de Dumnezeu şi de noi, obîrşie cunoscută în descoperirea ei ca ţintă finală extinsă în infinit, după unirea noastră cu Dumnezeu. Prefăcuţi în acest principiu, descoperit ca ţintă finală, după har, ne identificăm, fără contopire, nu numai au El, ci şi cu toate cele pornite din El şi readunate în El şi cu cele făcute şi cunoscute de noi, identificare care ni se arată ca necontopire prin faptul că noi continuăm să cunoaştem ca subiecte pe Dumnezeu şi pe toate celelalte, devenite pe de altă parte proprii nouă, asimilate nouă. In Duminica în care ne identificăm cu ele e cuprinsă şi depăşită Sîmbăta în care ne-am distins de ele, depăşindu-le.

96 Sfîntul Maxim mai vede în ziua a şaptea şi chipUl nepătimirii ce urmează după făptuirea prin care se biruiesc patimile şi se dobîndesc virtuţile, adică la sfîrşitul primei din cele două trepte principale ale urcuşului duhovnicesc. Iar în a opta, mai vede şi înţelepciunea ce urmează nepătimirii, prin contemplaţia prin care se cunosc raţiunile făpturilor şi Dumnezeu, Raţiunea supremă, ca obîrşie a lor. Aşa cum ziua a opta este una şi netrecătoare, aşa este şi înţelepciunea ce urmează ca cunoaştere a raţiunilor făpturilor şi a lui Dumnezeu, obîrşia unitară şi nehotărrdcită a lor.

indicată prin şapte, prin faptul că numărul şapte e fecioară. Căci dintre numerele dinaintea decadei, singur acesta nici nu naşte, nici nu se naşte. Iar aceasta o arată învăţătorul în cartea poeziilor *Despre feciorie,* unde zice : «Prima Fecioară este Preacurata Treime» [97].

161. *Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Sau privind cu raţiunea în chip tainic, pe lîngă Sfînta Treime, lucrarea Ei, adică binele, care înfăţişează cele patru virtuţi generale, vei completa numărul şapte. Deci privind tainic, pe lîngă Sfînta şi Atotînchinata Treime, lucrarea Ei, alcătuim numărul şapte.

> 162. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : *«Acelaşi Iisus, desăvîrşirea curată, ştie să hrănească în pustie, cu cinci pîini, cinci mii; dar ştie iarăşi cu şapte pîini să hrănească patru mii. Şi rămăşiţele după saturare sînt acolo douăsprezece coşuri, iar aci şapte coşniţe. Nici una din acestea socotesc că nu e fără raţiune sau nedemnă de Duhul»* (Din aceeaşi *Cuvîntare,* cap. 4; Mt., 14, 17, 21 ; 15, 37, 38, P.G. 36, 433).

Odată ce cugetarea a fost exercitată în deprinderea contemplativă prin cele spuse înainte, pe cît s-a putut de larg, să nu o mai împovărăm cu mulţime de alte cuvinte. Căci ea poate primi acum cu pricepere şi mai pe scurt înţelesul celor dumnezeieşti.

Cele cinci pîini de orz indică raţiunile imediate ale contemplaţiei naturale. Iar cei cinci mii de bărbaţi hrăniţi cu ele indică pe cei ce se mişcă în jurul firii, dar încă nu s-au curăţit cu totul de dispoziţia afectuoasă a părţii pasionale şi iraţionale a sufletului. Căci face cunoscut celor ce contemplă aceste raţiuni că pîinile sînt din orz, iar a-ceasta e o hrană comună a păsărilor şi a oamenilor; apoi, că bărbaţii sînt împreună cu femeile şi cu copiii, ceea ce arată clar că nu s-au înstrăinat cu desăvîrşire de poftele voluptăţii şi de nedesăvîrşirea copilărească a gîndurilor [98]. Iar pustia este lumea aceasta, în care Cuvîntul (Raţiunea) lui Dumnezeu, frîngînd duhovniceşte raţiunile firii pe seama celor ce se mişcă prin contemplaţia naturală în jurul dumnezeirii, le lasă ca rezervă plinătatea tuturor bunurilor, cum arată coşurile prisosurilor care sînt douăsprezece la număr [99].

97Numărul şapte nu se naşte prin înmulţire din două numere din lăuntrul decadei, tîn plus nu produce, înmulţit cu altul, nici un număr în lăuntrul decadei (ultimul lucru se mai întîmplă şi cu numerele începînd de la şase, dar nu şi primul lucru). Deci e numărul fecioară. Iar Fecioară absolută e Sfînta Treime, Care nu Se însoţeşte cu nimic altceva, ca să dea naştere la entităţi identice cu Ea după fiinţă.

98 Există şi în contemplarea raţiunilor lucrurilor o gradaţie. Sînt lucruri mai coborîte, mai legate de necesităţi trupeşti, şi lucruri mai înalte. Apoi există o sesizare a sensurilor lor, care nu e cu totul dezlegată de un amestec de poftă sau de o înţelegere copilărească, deşi nu lipseşte din ea nici o anumită privire în legătura raţiunilor lucrurilor respective cu Dumnezeu.

99 în lumea aceasta Raţiunea ipostatică a lui Dumnezeu, care e Raţiunea obîrşie a raţiunilor tuturor lucrurilor, frînge aceste raţiuni celor ce se mişcă prin contemplarea naturii în jurul lui Dumnezeu. Sau întrucît fiecare lucru e prin sensul lui un cuvînt ce-şi are obîrşia în Cuvîntul ipostatic al lui Dumnezeu, Acesta frînge şi împarte sau adresează prin lucruri cuvintele Sale celor ce vor să audă prin ele glasul lui Dumnezeu. Dar oamenii nu pot niciodată să cuprindă toate înţelesurile sau toate cuvintele adresate lor de Dumnezeu prin lucruri. Sesizarea sensurilor acestora şi a cuvintelor ce le exprimă e, dimpotrivă, prilej de multiplicare a lor în aşa măsură că rămîn totdeauna prisosuri de înţelesuri şi de cuvinte destinate să fie sesizate de alţii. Prisosurile umplu douăsprezece coşuri, adică sînt în măsură să satisfacă foamea de cunoaştere a tuturor oamenilor. Căci cele douăsprezece coşuri sînt destinate celor douăsprezece seminţii ale lui Israel, care reprezintă întreaga omenire. Dar coşurile sînt. şi rezervele depline şi nesfîrşite ale înţelesurilor ce le rămîn oamenilor la dispoziţie pentru înţelegerea viitoare.

163. *Explicarea numărului doisprezece.*

Dar numărul doisprezece indică şi raţiunile timpului şi ale firii ca unul ce e împlinit prin adunare din cinci şi şapte. Căci timpul e în-şeptit ca unul ce se mişcă în cerc şi are în chip firesc însuşirea de a se mişca, avînd prin acest număr marginile la distanţă egală de mijloc. Iar firea e încincită ca una ce e prin fire aşezată sub numărul cinci. Căci e împărţită, pentru simţurile sub care cade, în cinci; şi ceea ce se numeşte simplu materie e împărţită în patru , avînd în plus forma. Pentru că firea nu e nimic altceva decît materia cu formă, sau materia formată. Căci adăogîndu-se materiei forma, produce natura [100].

164. *Altă explicare a aceluiaşi număr.*

Căci înţelesurile cuvintelor dumnezeieşti, ca tot atîtea bunuri duhovniceşti, prin care se hrănesc sufletele, sînt nesfîrşite.

100 După un alt înţeles numărul doisprezece (coşuri) indică rezervele rămase pe seama oamenilor pentru întreg timpul vieţii acesteia în care vieţuieşte firea lor în forma actuală. Căci doisprezece e suma dintre şapte şi cinci, şapte reprezentind timpul (şapte zile), iar cinci, natura aşezată sub cele cinci simţuri, sau cele patru stihii ale materiei (uscatul, apa, aerul, focul) plus forma ei.

Sau acest număr indică sensurile celor făcute şi temporale, ca ale unora ce se mişcă şi sînt circumscrise şi primesc raţiunea esenţei, calităţii şi modului. Căci tot ce se mişcă subzistă prin facere şi de aceea negreşit e şi sub timp, ce se măsoară prin mişcare- Pentru că tot ce e făcut are, ca unul ce a început să fie, un început al existenţei de la care a început să existe şi o distanţă ce trebuie să o străbată. Iar dacă tot ce e făcut există şi se mişcă, el este numaidecît sub fire şi sub timp, sub cea dintîi pentru că există, sub al doilea pentru că se mişcă. Iar din acestea se împlineşte prin adunare numărul dosiprezece, după modul arătat[101].

165. *Altă explicare duhovnicească a numărului doisprezece.*

Sau numărul acesta indică filosofia morală, naturală şi teologică, ca unul ce se formează din patru, din cinci şi din trei. Căci filosofia scrupuloasă morală arătată în fapte este împătrită din cauza celor patru virtuţi generale. Iar contemplaţia naturală este încincită din cauza amintită, adică din cauza simţirii împărţite prin fire în cinci. în sfîrşit, teologia mistică este întreită pentru cele trei sfinte Ipostasuri de o fiinţă ale Preasfintei Unităţi, sau în care este Sfînta Unitate, sau, mai propriu zis, care sînt Sfînta Unitate [102].

166. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr.*

Sau, indică virtutea şi cunoştinţa universală şi atotgenerală, pe cea dintîi ca dobîndită aici prin cele patru virtuţi, pe cea de a doua, semnificată prin numărul opt, care indică tainic starea mai dumnezeiască a celor viitoare. Căci din acestea se alcătuieşte prin adunare numărul doisprezece [103].

167. *Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece.*

---

101 Sfîntul Maxim leagă strîns de tot ce e creat mişcarea sau devenirea, iar mişcarea sau devenirea, de timp. Dar nu numai de timp, oi şi de spaţiu. Şi prin amîndouă, ceea ce e creat e circumscris. De aceea cînd vedem ceva că axe mişcare, înţelegem că e tăcut sau creat. Deci dacă toată firea e în mişcare, toată e făcută sau creată. Toată şi-a primit existenţa de la cineva care nu este supus timpului şi mişcării. Astfel, numărul doisprezece ca împlinit din cele cinci componente ale firii arătate înainte şi din timpul ce se mişcă într-o invîrtire înşeptită e interpretat aci ca simbolul creaţiunii. Iar ceea ce e creat, prin faptul că e circumscris în elementele naturii şi în timpul mişcării ,implică pe Cel ce o circumscrie, ca infinit care i-a dat începutul şi e ţintă spre care se mişcă.

102 Dar numărul doisprezece este şi un simbol al întregului urcuş duhovnicesc, care trece prin treapta filosofiei practice sau morale (făptuitoare) şi prin treapta filosofiei naturale, sau prin contemplarea raţiunilor lucrurilor, ca să ajungă la treapta teologiei mistice sau a cunoaşterii tainice a lui Dumnezeu. Căci prima e repartizată în cele patru virtuţi generale (înţelepciunea, cumpătarea, bărbăţia, dreptatea), a doua se foloseşte de cele cinci simţuri, a treia constă în cunoaşterea tainică a Sfintei Treimi.

Sfîntul Maxim repetă continuu că urcuşul duhovnicesc al omului spre Dumnezeu nu se poate realiza ocolind faptele în favoarea semenilor săi şi cunoaşterea sensurilor lucrurilor sau ale lumii. In urcuşul său duhovnicesc omul îşi extinde şi imprimă în lume influenţa sa şi chipul său prin faptele sale bune şi adună cosmosul în sine prin cunoaştere. Urcuşul duhovnicesc al fiecăruia are o anvergură cosmică, nu e o cărare îngustă prin interiorul omului separat de lume. Desigur că omul nu e obligat să slujească tuturor semenilor din lume şi să cunoască raţiunile întregului cosmos. Dar din contribuţia tuturor se împlineşte întrucîtva aceasta. EI e obligat apoi să slujească celor cu care locul şi timpul său îl aduc în contact şi să cunoască sensurile lucrurilor din jurul său, ajutat de alţii şi ajutînd pe alţii. Iar în ele se reflectă întregul cosmos. Dacă ar fi mulţi cei ce ar lua de pe lucruri acoperămîntul întinat, lu-

mea ar fi curăţită pe mari întinderi. Omul nu se poate sfinţi decît privind cu curăţie sensurile lucrurilor. Omul nu se poate sfinţi decît sfinţind lumea. Omul nu se poate ridica singur la Dumnezeu ,detaşîndu-se de lume, în sens origenist, ci ridicînd lumea cu el şi în el. Omul urcă sfinţind lumea şi sfinţindu-se pe sine, prin fapte, prin simţuri şi prin iubire din puterea iubirii Sfintei Treimi.

103 Intr-o altă tîlcuire numărul doisprezece Indică toată virtutea cuprinsă In cele patru virtuţi cardinale şi toată cunoştinţa contemplată în experienţa anticipată a vieţii viitoare, care e închipuită prin numărul opt, întrucît aparţine eternităţii zilei a opta. Aici deci numărul doisprezece e înţeles ca indicînd atlt drumul drept al vieţii pămînteşti, cît şi viaţa viitoare spre care duce el.

Sau, acest număr indică cele prezente şi cele viitoare, întrucît cele prezente au în ele în chip natural numărul patru pentru elementele lor materiale, iar cele viitoare au în ele numărul opt, înţeles în chip tainic prin aceea că depăşesc caracterul înşeptit al timpului[104].

168. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr.*

Sau, numărul doisprezece indică clar raţiunile întreite ale judecăţii şi providenţei, referitoare la existenţele inteligibile şi sensibile. Căci fiecare din aceste două feluri de existenţe are în sine trei raţiuni, spre a fi ceea ce este, precum s-a făcut cunoscut din multe, iniţiaţilor şi iniţiatorilor în cele mai înalte raţiuni ale celor dumnezeieşti, pentru multa lor exercitare în cuvintele dumnezeieşti. înmulţind deci cele trei raţiuni generale ale făpturilor în ele însele, cu cele patru în care sînt văzute, dau numărul doisprezece. Căci dacă făpturile au fiinţă, putere şi lucrare, e vădit că au în ele întreită raţiunea existentei. Iar dacă pronia leagă aceste raţiuni cu existenţa, desigur întreită este şi raţiunea ei. Iar dacă judecata ceartă ştirbirile trecute, prezente şi viitoare ale fiecăreia din raţiunile celor spuse, ca una ce pedepseşte răul, întreită are şi ea raţiunea contemplată în ea prin care, circumscriind fiinţa, puterea şi lucrarea, persistă pururea în păzirea indefinitului ei [105].

169. *Altă tîleuire a aceluiaşi număr.*

Sau iarăşi, numărul acesta indică cunoştinţa desăvîrşită a Cauzei şi a celor cauzate, a primei, atîta cît ne este accesibilă. Căci doimea adăugată la decadă dă pe doisprezece. Iar decadă este Iisus Hristos, Dumnezeul tuturor, ca unul ce prin înaintările din unitate, fără să iasă din ea, Se întoarce iarăşi la Sine ca unitate. Căci şi decada este unitate ca hotar al celor ce se hotărnicesc, ca cuprindere a celor ce se extind şi ca margine a toată înşirarea numerică ajunsă la capăt-

---

104 In alt sens numărul doisprezece îmbrăţişează lumea prezentă şi cea viitoare, prin faptul că întruneşte numărul patru al elementelor lumii prezente şi numărul opt al lumii viitoare care e dincolo de timpul cel înşeptit.

105 Numărul doisprezece mai simbolizează înmulţirea celor trei raţiuni ale făpturilor sensibile şi inteligibile, adică raţiunea fiinţei, a puterii şi a lucrării, cu cele patru virtuţi generale, în vederea menţinerii şi realizării lor. Dar cele trei raţiuni ale făpturilor sensibile şi inteligibile sînt aduse şi ţinute în existenţă de pronie. Deci şi pronia are în sine o raţiune întreită. Iar cea care pedepseşte orice ştirbire a cele trei raţiuni ale făpturilor în trecut, prezent şi viitor, e judecata. Deci, şi aceasta are în sine trei raţiuni. Dar pe de altă parte pronia şi judecata rămîn mai presus de cele trei raţiuni ale lucrurilor, ca să le poată menţine pe acestea şi să le poată aduce la drumul drept cînd au deviat. Chiar prin ajutorul ce-1 dau celor trei raţiuni ale lucrurilor, pronia şi judecata arată că sînt în ele însele într-o indefinire, superioară definirii făpturilor în cele trei raţiuni. Caracterul indefinit al proniei şi judecăţii nu stă în contradicţie cu lucrarea lor definită prin care conduc lumea spre Dumnezeu, însuşi Dumnezeu S-a angajat prin pronie şi judecată în conducerea lumii definite spre Sine cel nedefinit. Astfel, numărul doisprezece include în semnificaţia lui şi lucrarea proniei şi judecăţii, de a menţine şi readuce existenţele la cele trei raţiuni ale lor, sau pe drumul drept ce le conduce spre Dumnezeu. în aceasta se arată din nou caracterul circumscris, mărginit al făpturilor şi puterea indefinită a lui Dumnezeu care prin pronie şi judecată le îmbrăţişează şi le conduce spre Sine. Numărul doisprezece indică ontologia şi etica făpturilor, sau ce sînt şi spre ce sînt chemate să ajungă făpturile, şi ca atare implică pe Dumnezeu care le-a creat astfel şi le conduce spre Sine, ca Cel ce le circumscrie în calitate de origine, de ţintă şi de forţă conducătoare a lor spre ţintă.

Iar doimea este toată concrescența lucrurilor de după Dumnezeu. Astfel, toate cele sensibile sînt o doime ca unele ce constau din materie şi formă, iar cele inteligibile, la fel, ca unele ce constau din putere şi din accidentul ce le dă formă în chip ființial. Căci nimic făcut nu este simplu în chip propriu, deoarece nu e numai aceasta sau aceea, ci are în ființă, ca în suport, diferența constitutivă şi definitorie, care-1 constituie pe el însuşi ca ceea ce este şi-1 distinge clar de altul. Dar nimic care are în oricare fel în chip esențial ceva împreună contemplat, prin care îşi manifestă substanța proprie, nu poate fi în sens propriu simplu [106].

170. *Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece.*

Sau iarăşi numărul acesta indică în chip ascuns ființa dumnezeiască şi lucrarea ei înfăptuitoare. Ființa dumnezeiască e arătată prin numărul trei, ca una ce e lăudată întreit pentru substanța ei tri-ipostatică. Deoarece unitatea e Treime, ca una ce e desăvîrşită în Ipostasurile desăvîr-şite, adică prin modul de subzistență, şi Treimea e cu adevărat unitate prin rațiunea ființei, adică a existenței.

Iar lucrarea înfăptuitoare e indicată prin numărul şase. Căci acesta e singurul număr desăvîrşit şi plin în interiorul decadei şi se compune din părțile proprii şi cuprinde numerele egale şi inegale, adică pe cel cu soț şi pe cel fără soț. La fel, lucrarea dumnezeiască e singura desăvîrşită şi înfăptuitoare şi conservatoare a celor desăvîrşite, conform rațiunii după care sînt.

Căci cele ce se mişcă între extreme spre stabilitatea mobilă a celor extreme sînt inegale. De pildă, ca să lămuresc, celor rîvnitori dintr-una, şi pe celelalte, o extremă este : «Şi a zis Dumnezeu : «Să facem om după chipul şi asemănarea noastră» (Fac, 1, 26), mijlocul este : «Şi a făcut Dumnezeu pe om, bărbat şi femeie i-a făcut pe ei» (Fac, 1, 27), şi cealaltă extremă -. «Căci în Hristos Iisus nu este nici bărbat, nici femeie» (Gal., 3, 28). Deci extremele şi cele de la mijloc sînt inegale, întrucît cele de la mijloc au bărbatul şi femeia, iar extremele nu au. Dar lucrarea dumnezeiască le cuprinde şi pe unele şi pe altele.

Această lucrare cunoscînd-o, în chip tainic, prea înțeleptul Moise, precum socotesc, şi indicînd-o cu bunătate şi celorlalți oameni, a scris că Dumnezeu a făcut lumea întreagă în şase zile- Iar noi cunoaştem numărul doisprezece contemplînd în chip cuvenit, în lumina acelei lucrări, după ordinea şi rînduială lor, creațiunea lucrurilor (căci în ea se cuprind acestea), împreună cu pronia şi judecata lor [107].

106Numărul doisprezece simbolizează iarăşi pe Dumnezeu şi creațiunea. Căci Dumnezeu e simbolizat de decadă, întrucît decada înseamnă desfăşurarea a tot ce e unitate fără să iasă din raza unității, aşa cum Dumnezeu iese în acțiunile Sale din Sine, fără ca să părăsească unitatea. în mod deosebit decada este Hristos, Care prin întrupare iese din unitate, fără să iasă din ea, şi Se întoarce în Sine cu umanitatea îndumnezeită, fără să o confunde cu dumnezeirea, aşa cum unitatea ajunge la zece ca la o unitate desfăşurată. Creațiunea e simbolizată de dualitate, căci nimic creat nu e simplu, ci se constituie din ființă ca suport şi din accidentele ce diferențiază un lucru de altul. Prin legarea împreună în acelaşi număr a lui Dumnezeu şi a creațiunii, sfîntul Maxim arată, contrar origenismului, valoarea ce o are pentru Dumnezeu creațiunea, sau păstrarea creațiunii îndumnezeite în El, fără confundarea ei cu El.

107Sfîntul Maxim mai vede simbolizat în numărul doisprezece Sfînta Treime şi lucrarea Ei creatoare şi proniatoare. Căci Sfînta Treime reprezentată prin numărul trei e implicată în lucrarea creatoare şi proniatoare. Numărul şase este simbolul lucrării creatoare şi proniatoare dumnezeieşti, reflectată în creațiune ca opera Ei. Căci şi lucrarea creatoare şi proniatoare este singura desăvîrşită în cadrul unității dumnezeieşti extinse în decadă. Pe de altă parte, ea ține într-o unitate părțile extreme şi inegale ale creațiunii. Unitatea în care ține, spre care conduce lucrarea dumnezeiască părțile extreme şi inegale ale umanității se vede în faptul că creează pe bărbat şi femeie ca părți inegale în unitatea chipului şi le conduce spre unitatea în Hristos. Unitatea nu anulează diferențele şi diferențele nu anulează unitatea.

171. *înțelesul duhovnicesc al coşurilor.*

Scriptura numeşte coşuri, în care au fost puse prisosurile, iconomia educării prin pedepsire a celor hrăniți duhovniceşte cu rațiunile inteligibile ale celor spuse, cînd nu s-au ridicat mai presus de învățătura prin pedepsire. Această educare înfățişează în chip cuvenit cele de folos, dar întrebuințează pentru cei astfel călăuziți şi conducerea dureroasă. Aceasta ne-o dă să înțelegem materia din care se fac coşurile, care e prin fire bună de folosit pentru bătaie [108].

172. *înțelesul duhovnicesc al celoi şapte plini.*

Iar cele şapte pîini ale celor patru mii închipuiesc, cred, înțelesul tainic al legii, adică rațiunile mai dumnezeieşti ale ei. Pe acestea Cuvîntul le dăruieşte tainic celor ce stăruiesc trei zile pe lîngă El, adică suportă cu stăruință şi cu îndelungă-răbdare osteneala legată de legea morală, naturală şi teologică, prin care se dobîndeşte lumina cunoştinței [109].

173. *Altă tîlcuhe duhovnicească a celoi tiei zile.*

Sau, poate cele trei zile însemnează legea naturală, scrisă şi duhovnicească, întrucît fiecare procură celor ce se ostenesc lumina rațiunii mai duhovniceşti din ea. Cei ce flămînzesc în chip neîntinat, în sens bun şi cu adevărat, după cele dumnezeieşti, stăruind pe lîngă Dumnezeu şi Cuvîntul, primesc prin ele o hrană tainică ce are ca simbol, atît al biruinței cît şi al împărăției, prisosul rămas după saturare. Căci cele şapte coşuri sînt făcute din finic, iar finicul e simbolul împărăției. Pe lîngă aceasta, dînd celor hrăniți prin ele puterea să reziste neclintit pe lîngă adevăr împotriva atacurilor duhurilor violente, îi arată biruitori a toată răutatea şi neştiința, ca pe unii ce au luat de la Dumnezeu-Cuvîntul stăpînire asupra patimilor şi dracilor [110].

174. *înțeles duhovnicesc al numărului de patru mii bărbați.*

---

108 Coşurile în care se păstrează hrana duhovnicească prisositoare sînt simbolul învățăturii prin metoda aspră a pedepsirii. Căci nuielele din care sînt făcute se folosesc spre bătaia copiilor care nu s-au maturizat. Metoda aceasta e folosită pentru cei care sînt hrăniți duhovniceşte cu rațiunile celor ce li se spun, dar nu-şi conformează încă viața în mod deplin cu ele.

109 Cele trei zile sînt cele trei etape ale urcuşului duhovnicesc. In urcuşul acesta se stăruieşte în preajma lui Dumnezeu-Cuvîntul, Care învață. Căci cei ce urcă prin ele statornic aud în fiecare clipă în sufletul lor cuvîntul lui Dumnezeu şi-l împlinesc. Dar la deplina înțelegere a sensurilor învățăturilor date de Dumnezeu şi la deplina sesizare a prezenței Lui, ajung abia la sfîrşitul celor trei etape, adică a împlinirii cu fapta a legii morale sau a poruncilor Iul Dumnezeu, a contemplării rațiunilor naturale ale făpturilor, ca cuvinte ale lui Dumnezeu, şi a străbaterii la Dumnezeu însuşi. Cele şapte pîini simbolizează această hrană duhovnicească desăvîrşită, dată la sfîrşitul ostenelilor celor ce şi-au înmiit în ființa lor, pînă au adus la desăvîrşire, cele patru virtuți generale. Aceştia au ajuns totodată la sesizarea înțelesurilor celor mai tainice ale Scripturii. Căci după sfîntul Maxim, ca şi după sfinții părinți în general, înțelegerea adevărată a Scripturii nu depinde numai de o pregătire isto-rico-filologică, ci şi de o maturizare duhovnicească.

110 Cele trei zile pot simboliza nu numai cele trei etape ale urcuşului duhovnicesc, ci şi cele trei forme în care ni se comunică rațiunile dumnezeieşti: legea naturii, legea Scripturii şi legea vieții duhovniceşti. Ultima însă nu e decît adaptarea mai înaltă a vieții noastre, la legea naturii şi la legea Scripturii. în felul acesta, cele trei legi sînt unite cu etapele vieții duhovniceşti. Iar între legea naturii şi legea Scripturii există o legătură. Legea Scripturii face mai clară legea naturii şi amîndouă sînt făcute deplin clare de viața duhovnicească. Toate exprimă voia lui Dumnezeu, sau cuvintele, sau rațiunile Lui adresate nouă, ia nivelul nostru. Deci toate aceste legi pot fi înțelese şi aplicate în viața noastră la nivele diferite conform cu etapele vieții duhovniceşti. Rațiunile celor trei legi apar tot mai duhovniceşti în cursul celor trei etape. Cei ce stăruie în ele stăruie şi în înțelegerea mai profundă a rațiunilor celor trei legi. Față de înțelegerea ce le sesizează ele rămîn însă înțelesuri prisositoare pentru cei ce progresează tot mai mult duhovniceşte. Dar aceste înțelesuri tot mai duhovniceşti procură acestora totodată biruința statornică asupra patimilor şi demonilor şi, prin aceasta, împărăția veşnică. Căci finicul din care erau confecționate coşurile era simbolul biruinței şi al demnității imperiale.

Dar şi numărul însuşi al celor patru mii, care au f'ost hrăniţi cu raţiunile duhovniceşti, este mărturie evidentă a desăvîrşirii lor. Căci el cuprinde cele patru monade generale, dintre care întîia este prima monadă, a doua este decada, a treia suta, a patra mia. Căci fiecare din acestea, afară de prima monadă, este şi monadă şi decadă : este monadă a celor de după ea, ca una ce se înmulţeşte în ea însăşi şi prin înzecire formează decada sa; şi este decadă, ca una ce circumscrie în sine înmulţirea monadelor de dinaintea sa. Iar mia, împătrindu-se, dă pe cei patru mii.

Prima monadă este simbolul teologiei mistice, a doua monadă este chipul iconomiei şi al bunătăţii dumnezeieşti; a treia monadă este i-coana virtuţii şi a patra monadă este arătarea prefacerii dumnezeieşti a făpturilor în general [111].

175. *Altă tîlcuire duhovnicească a numărului şapte.*

Iar numărul şapte al coşurilor, înţeles în alt mod decît cel dinainte, indică, cum spun unii, înţelepciunea şi prudenţa : pe cea dintîi,ca pe una ce se mişcă cu mintea în jurul cauzei în chip întreit, pe a doua, ca pe una ce se mişcă cu raţiunea în jurul celor ce sînt după cauză şi în jurul cauzei, din pricina cauzei, în chip împătrit. Deci nimic nu s-a făcut de Domnul fără raţiune, nici nevrednic de Duhul, după acest mare dascăl [112].

176. Explicarea cuvintelor din aceeaşi cuvîntare : *«Şi este deosebire în daruri, care are nevoie de alt dar pentru deosebirea a ceea ce e mai bun»* (*Cuv. la Cincizecime,* cap. 16, P.G., 36, 449).

Deosebirea de daruri, care are nevoie de alt dar spre a le deosebi, cum zice acest mare dascăl, se arată, socotesc, în proorocie şi în grăi-rea în limbi. Căci proorocia are trebuinţă de darul deosebirii duhurilor spre a cunoaşte ce fel şi de unde este, spre ce tinde şi al cărui duh este, şi pentru care pricină; de nu cumva este vreo prostie ieşită fără de rost

---

111Văzînd în numărul celor patru mii de bărbaţi, hrăniţi cu raţiunile duhovniceşti, desăvîrşirea lor, sfîntul Maxim deduce această desăvîrşire din adîncirea înmiită în ei a celor patru virtuţi generale, adică din faptul că numărul celor patru mii cuprinde cele patru monade din care trei sînt în acelaşi timp decade (zece, o sută, o mie). Căci monada şi deci şi decada, în care ea se desfăşoară, este semnul desăvîrşirii; semnul că are în ea totul, semnul izvorului din care decurg toate, fără să iasă din raza lui. Dar numărul lor e nu numai o mie, ci mia împătrită, adică nu numai o virtute desfăşurată în toată bogăţia ei, ci patru. Fără îndoială aceste patru monade desfăşurate pînă la mie se află într-o legătură, deci unite în întreg. Din numărul unu, sau din prima monadă desfăşurată, decurg celelalte monade desfăşurate pînă la mie, adică pînă la numărul maxim dar definit al existenţelor deosebite de Dumnezeu şi al actualizării lor, pînă Ia numărul maxim de acte şi de daruri ce le poate primi creatura de la Dumnezeu în baza desfăşurării lui Dumnezeu prin lucrările Sale, îndeosebi prin iconomia întrupării.

Prin viaţa duhovnicească se ajunge la cunoaşterea a ceea ce a fost Dumnezeu la început, din eternitate. Dumnezeu iese din Sine prin lucrarea Sa care ne prinde în Sine, sau ne întoarce pe noi in Sine. Deci nu iese din lucrarea bunătăţii ce Ii este proprie. Primul pas mare al ieşirii lui Dumnezeu este crearea lumii, al doilea e întruparea şi răstignirea pentru lume. Iar primul pas mare prin care Se întoarce la Sine cu creaţia este învierea ; al doilea, în care ne dorim şi noi ca cuceriţi în parte şi însoţindu-L, este făptuirea noastră virtuoasă ; în sfîrşit, pasul prin care ne-a întors şi pe noi deplin în Sine este îndumnezeirea noastră. Dar şi în etapele pe care le parcurgem şi noi spre Hristos împreună cu El, se produc ieşiri ale Lui încadrate în ieşirile amintite, ca coborîrea Duhului Sfînt, sau împărtăşirea diferitelor Sale daruri.

112Sfîntul Maxim a înfăţişat de mai multe ori înţelepciunea ca înţelegere intuitivă şi globală a tuturor, în baza căreia omul poate înţelege uşor şi un lucru particular, sau se poate decide cum se cuvine pentru o acţiune anumită. Această înţelepciune e deosebită de judecata raţională din etapa făptuirii virtuoase. De astă dată el vede deosebirea între înţelepciune şi prudenţă în faptul că prima se referă cu mintea sau cu înţelegerea la Dumnezeu cel întreit, iar ultima se referă cu raţiunea discursivă analitică, cercetătoare, la lucrurile create de Dumnezeu, sau la cele ce trebuie făcute de om, în chip împătrit, adică condus de cele patru virtuţi generale, sau spre cele patru elemente constitutive ale naturii. Dacă acestea pot fi cunoscute cu raţiunea, înseamnă că au o raţiune în ele care reflectă raţiunea lui Dumnezeu Creatorul. De aci sfîntul Maxim trage concluzia generală, opusă origenismului, că nimic nu s-a făcut de Dumnezeu fără raţiune.

din cine ştie ce ştirbire a minţii celui ce grăieşte ; sau vreo manifestare proprie a celui ce, chipurile, prooroceşte, dîndu-şi cu socoteala, dintr-o agerime a minţii, despre unele lucruri, în chip natural, potrivit raţiunii, datorită unei experienţe bogate ; sau manifestarea vreunui duh rău şi drăcesc, cum era la Montan şi la cei asemenea lui, care spuneau nişte lucruri prăpăstioase în chip de proorocie ; sau de nu se împodobeşte vreunul, din pricina slavei deşarte, cu ale altora, spunînd şi declarînd cele ce nu le-a născut el, adică minţind spre a fi admirat şi neruşinîndu-se să se înfăţişeze pe sine în mod fals părintele unor cuvinte şi cugetări orfane, spre a părea că cine ştie ce înţelept este.

«Iar proorocii să grăiască doi sau trei şi ceilalţi să judece» (I Cor., 14, 29). Cine sînt ceilalţi? Evident că cei ce au darul deosebirii duhurilor. Deci proorocia are nevoie, precum am zis, de deosebirea duhurilor, ca să fie cunoscută, crezută şi aprobată.

Iar darul limbilor are lipsă de harul tălmăcirii, ca să nu pară unul ca acesta celor de faţă că aiurează, neputînd vreunul din ascultători să urmărească cele ce se grăiesc. «Căci de grăiţi în limbi, zice marele

Apostol, şi va intra vreun necredincios, sau vreun om simplu, nu va zice oare ce v-aţi ieşit din minţi ?» (I Cor., 14, 21—24). Şi porunceşte ca mai bine să tacă cel ce grăieşte în limbi, dacă nu e vreunul să tălmăcească.

Iar referitor la cuvintele «spre deosebirea a ceea ce e mai bun», spuse de dascăl, cei ce şi-au luminat mintea cu raţiunile dumnezeieşti spun că darul proorociei şi cel al grăirii în limbi sînt superioare darurilor de care au nevoie spre a fi judecate şi lămurite, adică darului deosebirii duhurilor şi al tălmăcirii. Ştiind-o aceasta învăţătorul a zis : «spre deosebirea a ceea ce e mai bun».

177. Explicarea cuvintelor : *«Acorduri complete (independente) si incomplete (dependente)»* (din scrierea aceluiaşi *Către îilosoiul Heron,* cap. 6, P.G. 35, 1204).

Acordul independent este, după învăţaţii în ale gramaticii, o propoziţie care alcătuieşte din subiect şi predicat un înţeles independent, ca de pildă : «Ioan se preumblă». Iar acordul dependent este o propoziţie care nu alcătuieşte din subiect şi predicat un înţeles independent, ca de pildă : «Ioan are grijă». Deci spunînd cineva : «Ioan se preumblă», a arătat că acesta nu are nevoie de nimic altceva. Dar zicînd : «Ioan are grijă», a omis să spună de ce lucru are grijă.

173. Explicarea cuvintelor aceluiaşi : «JVici *una din toate nu este care să nu iie a tuturor»* (Din *Cuvîntarea funebră la Siintul Vasile,* cap. 1, P. G. 36, 496).

în bunul pe care îl are cineva, în acela îşi face desigur şi sporirea. Şi găseşte bucurie ţi îndemn în cele spuse despre el. Se bucură lipindu-se cu sufletul de el ca de un lucru scump şi găseşte îndemn spre o mai mare sporire în el, primind din lauda lui un mai mare impuls. «Căci cunoscînd laudele lor, zice dascălul, cunosc şi creşterile», adică cunoscînd laudele unor lucruri cunosc şi sporurile în ele. Căci nu este lucru din cele lăudate, în care să nu aibă loc o sporire a celor ce se bucură de ele.

Sau fiindcă dascălul menţionase mai înainte trei lucruri : pe sine însuşi, cuvintele de laudă, pe cei ce laudă virtutea, concentrîndu-se asupra acestora, după obiceiul oratorilor, a folosit explicaţiile, acomo-dîndu-le acestor trei. Şi începînd povestirea mai întîi de la sine, apoi trecînd la cei ce laudă virtutea, le-a terminat cu cuvintele de laudă. Căci pilda

sfîntului Vasile i se adresa şi lui ca dascăl şi lăudător al virtuţii, şi era dorită şi de cei ce iubesc virtutea, adică de cei ce o laudă, ca unii ce doresc să cunoască modurile sporirii în virtute prin imitare ; dar se afla ord şi cu cuvintele care vestesc bunătăţile virtuţii.

Deci nu e viaţă după Dumnezeu, vrednică de laudă, dar mai ales a marelui Vasile, care să nu i se potrivească cuiva, capabil să rostească şi să audă cuvînt ca pildă bună, fie că o poate îmbrăţişa întreagă putînd-o arăta ca o icoană vie şi însufleţită celor ce iubesc virtutea bărbatului, fie că nu poate ajunge la măreţia ei, sau nu poate să înţeleagă acestea, aşa cum s-au examinat mai sus în mod mai exact.

179. Tîleuire duhovnicească a cuvîntului din «Poezii» ale aceluiaşi: «Se joacă *Cuvîntul înalt în tot felul de chipuri, judecind lumea Sa, ici şi colo, cum li place*» *(Sfaturi către fecioare,* vers 499).

Cînd marele David, datorită credinţei, a străbătut cu mintea, în Duh, prin cele văzute, ca prin nişte uşi încuiate, spre cele inteligibile, şi a primit de la înţelepciunea dumnezeiască o oarecare înţelegere a tainelor ce pot fi ajunse de oameni, a zis : «Adînc pe adînc cheamă întru glasul căderilor apelor Tale» (Ps. 41, 8). Prin aceasta a indicat poate că toată mintea contemplativă care se aseamănă, din pricina invizibilităţii naturale şi a adîncimii şi mulţimii cugetărilor, cu un adînc, după ce a străbătut toată orînduirea celor văzute şi a ajuns în ţara celor inteligibile şi apoi s-a ridicat şi peste aceasta prin mişcarea fulgerătoare a credinţei, oprindu-se în sine cu totul fixată şi nemişcată, odată ce toate au fost trecute, invocă precum se cuvine înţelepciunea duhovnicească, sau adîncul cu adevărat de nestrăbătut prin cunoaştere, ca să-i dăruiască zvonul căderilor sale de apă, dar nu căderile însele ; adică cere să-i dăruiască o oarecare înţelegere a credinţei, care să-i facă cunoscute modurile şi raţiunile providenţei dumnezeieşti referitoare la toate cele ce sînt "[40].

Prin aceasta va putea să-şi aducă aminte de Dumnezeu din pămîntul Iordanului şi al Hermonului (Ps. 41, 8), în care s-a săvîrşit marea şi înfricoşata taină a coborîrii lui Dumnezeu-Cuvîntul la oameni în trup, prin care s-a dăruit oamenilor adevărul dreptei

440. Mintea noastră este un abis, ca una ce izvorăşte din sine alte şi alte înţelesuri şi ca una ce nu poate fi nicidecum definită. Dar ea e numai un chip al abisului dumnezeiesc. Căci înţelesurile ei se nasc din întîlnirea cu o realitate abisală deosebită de ea şi îndeosebi cu realitatea dumnezeiască. Mintea noastră ca abis cheamă mereu abisul dumnezeiesc. Ea nu se poate sătura cu lucruri finite, determinate, dîndu-şi seama că fiecare lucru finit are dincolo de el altceva care-l mărgineşte. Abisul ei indefinit în potentă nu poate fi umplut cu nici un număr de lucruri finite a căror sumă nu poate da decît tot ceva finit. Abisul nostru potenţial e însetat de abisul dumnezeiesc actual şi se întinde spre el.

Iar din abisul dumnezeiesc se revarsă faptele Lui de iubire, darurile Lui, sensurile Lui, ca nişte ape în avalanşă, pe care fiinţa noastră Ie primeşte Iărgindu-se continuu. Abisul acesta nu poate fi văzut, nici valurile iubirii sale spre lume şi înţelesurile şi motivele lor. Mintea noastră poate auzi numai zvonul acestor avalanşe, ecoul lor. Şi aceasta, numai cînd a trecut dincolo de toate chipurile şi zvonurile finite ale lucrurilor finite, care sînt produsele avalanşelor divine. Zvonul acesta nu ne dă cunoaşterea valurilor de iubire ale lui Dumnezeu, căci nu ne mijloceşte pătrunderea în abis şi nici în avalanşa apelor Lui. Aceasta n-am putea-o suporta. Dar sesizarea zvonului apelor Lui e şi ea o cunoaştere şi o trăire. Şi impresia a ceea ce se cunoaşte şi se trăieşte e covîrşitoare. Căci abisul dumnezeiesc e totuşi simţit din zvonul supraformidabil al valurilor lui de putere şi de iubire. Zvonul nu ne lasă numai cu o teologie negativă teoretică, ca la Evagrie Ponticul, cum socoteşte Hausherr, sau chiar Hans Urs von Balthazar. Prin acest zvon vine totuşi ceva din abisul dumnezeiesc la noi; avem totuşi o anumită experienţă a lui.

credinţe în Dumnezeu. Această taină, fiindcă depăşeşte toată rînduială şi puterea firii, a

fost numită de Pavel, marele apostol, cunoscătorul şi învăţătorul dumnezeiesc al înţelepciunii dumnezeieşti celei în ascuns cunoscute, din cauza înţelepciunii şi puterii supraabundente descoperită în ea, nebunie şi slăbiciune a lui Dumnezeu, iar de înţeleptul în cele dumnezeieşti, marele Grigorie, a fost numit joc, din cauza covîrşitoarei judecăţi cumpănite, arătată în ea. Cel dintîi zice : «Nebunia lui Dumnezeu e mai înţeleaptă decît înţelepciunea oamenilor ; şi slăbiciunea lui Dumnezeu e mai tare decît tăria oamenilor» (I Cor., 1, 25). Iar al doilea zice : «Se joacă Cuvîntul înalt în tot felul de chipuri, judecind lumea, ici şi colo, cum îi place».

Fiecare din ei indică ceea ce-i propriu lui Dumnezeu, prin negarea însuşirilor celor mai tari ale noastre şi afirmă cele proprii lui Dumnezeu, prin negarea celor proprii nouă. Căci nebunia şi slăbiciunea şi jocul sînt privaţiuni la noi, cea dintîi a înţelepciunii, a doua a puterii, a treia a judecăţii cumpănite. Dar atribuite lui Dumnezeu, indică o supraabundenţă a înţelepciunii, a puterii şi a judecăţii cumpănite.

Deci toate cele ce se spun cu privire la noi prin negare, atribuindu-se lui Dumnezeu, avem dreptul să le înţelegem ca indicînd ceva ce are în mod pozitiv ; şi invers, toate cele ce le spunem cu privire la noi ca avîndu-le, la Dumnezeu se cuvine să le înţelegem ca indicînd o privaţiune în sensul supraabundenţei Lui în ele. Dar chiar indicînd supraabundenţa însuşirilor dumnezeieşti, în mod privativ prin negaţie, sîntem departe de indicarea adevărată a raţiunii după care sînt.

Iar dacă aceasta, după cum se vede, este adevărat (căci nu se potrivesc cele dumnezeieşti cu cele omeneşti), atunci taina întrupării dumnezeieşti e nebunie şi slăbiciune a lui Dumnezeu, după sfîntul apostol Pavel (II Cor- 1, 3, 4 ; I Cor., 1, 24), şi un joc al lui Dumnezeu, după minunatul şi marele dascăl Grigorie, ca una ce depăşeşte în chip supra-fiinţial toată rînduială şi armonia întregii firi, puteri şi lucrări[113].

113Cel mai mare val al iubirii lui Dumnezeu pornit spre noi este întruparea Fiului Său. Acest val e de aceea şi mai neînţeles de noi. Această faptă ni se pare o nebunie din cauza suprabunătăţii şi înţelepciunii manifestate în ea j ea ne apare ca o slăbiciune a lui Dumnezeu, din cauza puterii supraabundente arătate în ea. Căci e o putere supraabundentă slăbiciunea care înfăptuieşte ceea ce nu poate înfăptui puterea firii noastre, aceea care face pe Dumnezeu om purtător al slăbiciunilor noastre pentru a le învinge din lăuntrul firii noastre, ca să ne arate că o putem face şi noi, sau care ne dă şi nouă această putere de a le învinge din lăuntrul firii noastre. Şi e o înţelepciune supraabundentă nebunia care înfăptuieşte ceea ce nu poate înfăptui şi nici nu se poate gîndi să înfăptuiască înţelepciunea omenească: scăparea de moarte şi îndumnezeirea omului. Mintea noastră stă înmărmurită în faţa
acestui paradox: o nebunie mai înţeleaptă ca orice înţelepciune. Dar în acest paradox care se refuză înţelegerii, simţim totuşi zvonul unei avalanşe de iubire, de înţelepciune şi de putere, care întrece toate iubirile, toate înţelepciunile şi toate puterile.
Generalizînd, sfîntul Maxim declară că tot ce noi socotim o privaţiune este la Dumnezeu o putere pozitivă supraabundentă, şi tot ce socotim noi ca o însuşire pozitivă trebuie să negăm lui Dumnezeu. Aci sîntern în plină terminologie areopagitică. Dar «zvonul» supraabundenţelor dumnezeieşti pe care îl prezintă sfîntul Maxim ca pe o experienţă pozitivă aduce şi ceva pozitiv în terminologia areopagitică, deşi pozitivul acesta experiat nu lipseşte nici la Areopagitul.
Nu poate fi puternic şi înţelept cineva decît prin ceea ce zideşte pe alţii, prin ceea ce îi ridică, prin ceea ce Ie dă viaţă adevărată. Iar aceasta este iubirea lor, respectul lor, smerenia în raport cu ei, jertfa pentru ei. Acestea par slăbiciune şi nebunie oamenilor lacomi de putere şi mărire orgolioasă. Cum ar fi putut să cîştige Fiul lui Dumnezeu pe oameni, dacă nu S-ar fi apropiat de ei cu dragostea cuceritoare a smereniei ? Dar cine poate face aşa, cine poate să se jertfească pentru ei, dacă nu are o altă putere decît puterea omenească ? Poate că slava în care va apărea Hristos la sfîrşit nu va fi o trecere a Lui, de Ia smerenie şi pogorămînt, la înălţare în sens lumesc, ci creşterea oamenilor prin înduhovnicire la înţelegerea că în acestea stă slava adevărată a lui Hristos. Dumnezeu nu e sursa gîndurilor de trufie ale altora, ca să pună în locul lor trufia măririi Sale. Ci El condamnă orice trufie (II Cor., 9, 5). Pe lîngă aceasta slava deosebită de care Se va bucura Domnul atunci va fi să vadă înstăpînite în oameni aceste valori. Actul suprem în care se arată «slăbiciunea» lui Dumnezeu din iubire faţă de noi s-a arătat în crucea Lui faţă de noi. Dar tot acest act reprezintă şi iubirea Lui supremă, prin care infirmă «înţelepciunea» şi «puterea» neputincioasă a noastră. Cît de redusă este puterea noastră faţă de această putere a

lui Hristos ! Cît de mică e mărirea la care renunță omul pentru Hristos, în comparație cu mărirea la care renunță Fiul lui Dumnezeu pentru noi!

Văzînd-o aceasta preadumnezeiescul David ou mintea **şi** cunoscînd-o tainic de departe în Duhul dumnezeiesc şi tîlcuind oarecum de mai înainte bogăția supraabundentă a lui Dumnezeu, indicată de Apostol prin negație, strigă, cum socotesc, împotriva iudeilor : «Pentru mulțimea puterii Tale, vor minți despre Tine vrăjmaşii Tăi» (Ps. 65, 2). Căci e, fără îndoială, duşman al lui Dumnezeu **şi,** în chip vădit, mincinos tot omul care închide pe Dumnezeu cu ignoranță şi necredință în legea firii şi nu vrea să creadă în Cel ce S-a sălăşluit ființial în chip nepătimaş, nepasiv, impasibil şi mai presus de fire în cele de sub fire, ca Cel ce toate le poate [114].

Aşa a îndrăznit rațiunea să presupună că s-ar putea explica, după un mod de interpretare, nebunia şi slăbiciunea şi jocul lui Dumnezeu. Odată cu acestea, prin digresiune, rațiunea a propus într-o explicare ilustrativă de mai înainte a temei de față şi un înțeles al adîncului care cheamă adîncul întru glasul căderilor de apă dumnezeieşti. Aceasta este mintea cunoscătoare care cheamă înțelepciunea. Prin aceasta redă o mică parte din semnificația tainelor cuprinse în pogorîrea dumnezeiască şi negrăită. Căci adînc se numeşte, omonimie, locul adîncului. Iar locul înțelepciunii dumnezeieşti este mintea curată. Deci, adînc este, prin voință, şi mintea, ca una ce e receptivă, precum adînc se numeşte şi înțelepciunea cea după fire [115].

114Faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a sălăşluit în cele de sub fire şi a lucrat cele după fire nu e un semn de neputință, ci un semn de putere a Lui. Semn al unei anumite neputințe a Lui ar fi tocmai neputința de a rărnîne închis în transcendența Lui şi de a nu Se putea sălăşlui sub fire şi a lucra cele conforme firii. Dar tot semn al neputinței Lui ar fi dacă, sălăşluindu-Se în fire, ar pierde impasibilitatea sau ne-pasionalitatea Lui, adică n-ar mai fi decît o piesă din angrenajul creațiunii. Atotputernicia şi libertatea lui Dumnezeu nu e salvată decît prin paradoxul sălăşluirii Lui sub fire, rămînînd totuşi mai presus de fire. Numai un Dumnezeu atotputernic şi liber, deci personal, poate săvîrşi, referitor la lume, acte care pot părea lumii semne de nebunie. El S-a sălăşluit în cele de sub fire dar nu S-a închis în cele ale firii. S-a născut ca om supus trebuințelor firii, dar într-un mod liber mai presus de fire. El a avut puterea să Se aşeze sub cele ale firii, dar şi puterea de a rărnîne neînchis în fire. El e liber față de fire, dar nu o desființează prin această libertate. El are puterea să Se supună firii, ne care El a făcut-o, dar şi să rămînă deasupra ei neînchis în ea, tocmai pentru că El a făcut-o. EI le poate toate cînd vrea. El nu e oprit să intre sub ale firii, dar nici silit să renunțe la transcendența Sa. în această libertate a Lui, să intre sub fire, dar să nu Se închidă în ea, se arată că întruparea Lui este un «joc». Jocul se caracterizează prin libertate. Cine se joacă de silă, nu se joacă, în jocul Lui liber, prin care Se poate face şi slab şi smerit din iubire, stă tăria Lui.

115Sfîntul Maxim arată acum că întruparea ca slăbiciune şi ca nebunie este de fapt tărie şi înțelepciune. Iar aceasta, datorită faptului că în întrupare se arată adîncul dumnezeiesc; sau, faptului că înțelepciunea Lui e mai presus de înțelepciunea noastră. Dar mintea noastră poate înțelege aceasta pentru că a primit calitatea de loc al adîncului dumnezeiesc prin actul creator al lui Dumnezeu. Există prin creație o corelație între mintea sau spiritul omenesc şi înțelepciunea lui Dumnezeu. Deci, revenind la explicarea expresiei psalmistului: «Adincul cheamă adîncul întru glasul căderilor de apă», sfîntul Maxim socoteşte că mintea omenească poate fi numită adînc nu pentru că este un adînc prin sine, ci pentru că este un loc al adîncului, deci e creată pentru a cuprinde Adîncul unic dumnezeiesc; este un adînc pentru referirea ei la Adîncul dumnezeiesc, pentru faptul că se cere să fie umplută de Adîncul înțelepciunii dumnezeieşti, pentru că niciodată nu se satură de înțelepciune şi de iubire, pentru că niciodată nu se opreşte în lărgirea ei pentru a cuprinde acel Adînc, pentru că simte implicat în orice grad de cunoaştere şi de iubire potența unei cunoaşteri şi iubiri fără sfîrşit. Numai în legătură cu acest Adînc mintea omului îşi descoperă şi îşi actualizează caracterul său de adînc ca «loc» al Adîncului dumnezeiesc. Ea e adînc prin act (fteaei), nu după fire. E adîncă prin voința lui Dumnezeu şi prin voința ei de a sluji ca loc al Adîncului dumnezeiesc, nu de la sine însăşi. Dumnezeu este unicul Adînc prin fire, deci din eternitate. Dar în faptul că mintea e locul creat pentru Adîncul dumnezeiesc, se implică voința de coborîre a lui Dumnezeu în ea şi putința ei de a primi pe Dumnezeu în ea. Această implicare explică în parte marea taină de coborîre a lui Dumnezeu, odată cu marea taină a capacității minții Create de a primi pe Dumnezeu în ea, şi a însuşirii lui Dumnezeu de a Se face încăput de minte. Mintea nu este prin esență asemenea lui Dumnezeu. Aci e vizat iarăşi origenismul. Dar e un fapt că mintea umană poate fi ridicată peste natură, prin har, ca. să poată cuprinde pe Dumnezeu, precum e un fapt şi însetarea nesfîrşită a ei de El. Dar aceasta o are prin creație, nu prin ea însăşi. Calitatea minții, de adînc prin voința lui Dumnezeu şi prin voința ei de a primi pe Dumnezeu şi de a se umple de El, arată totodată caracterul personal al lui Dumnezeu şi al omului. Numai un Dumnezeu personal poate hotărî crearea unei minți personale infinit însetate de El, ca loc al Lui, şi numai ca persoană liberă însetată de Dumnezeu, omul se poate angaja pe drumul actualizării minții sale ca adînc cuprinzător al Adîncului dumnezeiesc.

180. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Scrutînd în alt mod tema de faţă, îndrăznim, cu ajutorul harului dumnezeiesc, să ne pronunţăm asupra textului prezent, prin presupoziţie, dar nu prin afirmaţie (căci primul lucru e semn de modestie, al doilea,de obrăznicie), spunînd că marele dascăl a numit, poate, «joc al lui Dumnezeu» existenta celor din mijloc, care se află la distanţă egală de extremităţi, pentru stabilitatea lor fluidă şi schimbătoare, mai bine-zis pentru mişcarea lor stabilă. E de altfel un lucru minunat să vezi o stabilitate pururea mişcătoare şi lunecoasă şi o mişcare pururea mobilă, născocită providenţial de Dumnezeu de dragul îmbunătăţirii celor chivernisite. Căci e o însuşire care poate să înţelepţească pe cei educaţi prin ea, ca aceştia să spere că se vor muta în altă parte şi să creadă că sfîrşitul tainei acesteia cu privire la ei va fi ca prin mişcarea spre Dumnezeu să se îndumnezeiască prin har.

Prin «cele de la mijloc» înţeleg totalitatea completă a celor văzute şi care sînt acum în jurul omului, sau cele între care se află omul. Iar prin «extremităţi», subzistenţa celor ce nu se văd şi care vor fi, în chip nemincinos, în jurul omului, al celor proprii şi cu adevărat făcute şi devenite potrivit cu scopul şi cu raţiunea antecedenţă, negrăită, a bunătăţii dumnezeieşti. E ceea ce spune înţeleptul Eclesiast, care s-a aplecat cu un ochi mare şi clar al sufletului spre devenirea celor văzute şi mişcătoare şi le-a avut ca într-o viziune pe cele cu adevărat făcute şi devenite : «Ce este ceea ce a devenit ? Chiar ceea ce va deveni. Şi ce este ce s-a făcut ? Chiar ceea ce urma să se facă» (Ecl., 1, 9). El menţionează, adică, pe primele şi pe ultimele ca fiind aceleaşi şi ca fiind cu adevărat, iar pe cele de Ia mijloc şi trecătoare nu le pomeneşte nicidecum în acest loc.

Deci, după ce a vorbit dascălul pe cît a putut mai măreţ despre o anumită fire a animalelor şi a pietrelor şi, simplu spus, în chip indefinit despre multe cîte se văd în cele ce sînt, adaugă : «Căci Se joacă Cuvîntul înalt în tot felul, judecind lumea ici şi colo, precum voieşte».

Dar tot el spune la fel în *Cuvîntul despre Cincizeclme* (cap. 12), vorbind despre dumnezeire şi firea creată : «Cît rărnîne la ceea ce îi este propriu — dumnezeirea, la înălţime ; firea creată, la smerenie — bunătatea stă neamestecată şi iubirea de oameni neîmpărtăşită şi prăpastie mare şi de netrecut la mijloc, care nu desparte numai pe bogat de Lazăr şi de sînurile dorite ale lui Avraam, ci toată firea creată şi mişcătoare, de cea necreată şi stabilă». Cuvinte apropiate şi asemănătoare acestora spune şi de-Dumnezeu-cuvîntătorul, marele Dionisie Areopagitul, zicînd : «Trebuie să îndrăznim să spunem de dragul adevărului şi aceasta, că şi însuşi Cauzatorul tuturor iese din Sine, din pricina iubirii celei frumoase şi bune faţă de toate, datorită supraabundenţei bunătăţii Sale iubitoare, prin purtările de grijă faţă de toate cele ce sînt ,■ că, lă-sîndu-Se oarecum cucerit de bunătate, de iubire şi de afecţiune, coboară din înălţimea Sa mai presus de toate în toate prin puterea extatică maipresus de fiinţă, care nu-L scoate însă din Sine» *(De div. nom.,* cap. 4, 13). Oare nu e cu putinţă ca şi din acestea să evidenţiem acelaşi sens, pe care l-am redat pe scurt în legătură cu cuvintele : «Se joacă Cuvîntul înalt» ?

Putem deci spune : «Părinţii (ca să mă folosesc de pildele din lumea noastră în descrierea lucrurilor mai presus de noi) dorind să ofere copiilor prilejuri de a se scutura de lenevia spirituală prin coborîrea la nivelul lor se prind cu ei la jocuri copilăreşti, jucîndu-se de pildă cu nuci în sîn, sau însoţindu-se cu ei la arşice, sau punîndu-le înainte flori multicolore şi veşminte bogat colorate care încîntă simţurile, care atrag sau uimesc

copiii care n-au altă ocupaţie. Dar după scurtă vreme părinţii îi supun şi la o disciplină mai serioasă. Apoi îi împărtăşesc şi de un cuvînt mai desăvîrşit şi îi atrag în ocupaţiile lor. La fel, spune poate prin cele amintite dascălul, şi Dumnezeu cel peste toate ne împinge sau ne atrage la uimire prin firea grăitoare a făpturilor văzute, adică prin vederea şi cunoaşterea lor, exact ca pe nişte copii, apoi ne conduce şi la contemplarea raţiunilor mai duhovniceşti; şi, la sfîrşit, ne ridică, pe cît ne este cu putinţă, prin teologie, la cunoştinţa mai tainică a Sa, care este cu totul curată de orice varietate şi compoziţie manifestată în chip, în calitate, în figuri şi cantitate, în mulţime şi volum, cum ni se arată în călăuzirea anterioară. Deci, în vederea acestui sfîrşit al contemplaţiei, a spus de-Dumnezeu-purtătorul Grigorie că «Cuvîntul Se joacă», iar purtătorul-de-Dumnezeu Dionisie, că «Se încîntă şi iese din Sine» [116].

Căci în realitate cele prezente şi arătate, privite comparativ şi în paralelă cu cele ce există propriu-zis şi cu adevărat şi se vor arăta la sfîrşit, par să fie o jucărie. Ba şi de aceasta sînt departe. Căci comparată cu adevărul lucrărilor proprii dumnezeieşti şi prototipice, ordinea lucrurilor prezente şi văzute va apărea celor învredniciţi să cuprindă, după putinţă, toată podoaba frumuseţii dumnezeieşti, că nici nu este deloc, precum nici jucărie nu pare că este cînd e comparată cu vreun lucru adevărat şi real.

181. *Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

116Sfîntul Maxim propune aci un alt înţeles al «jocului» lui Dumnezeu, de care vorbeşte sfîntul Grigorie de Nazianz. Acest «joc» ar fi mişcarea făpturilor între începutul şi ţinta lor finală fără sfîrşit. începutul şi ţinta lor finală sînt extremităţile lor, iar toate cele prin care trec în înaintarea de la starea lor iniţială la cea finală sînt cele de la mijloc. Putinţa făpturilor, de a se mişca spre Dumnezeu implică în ea capacitatea de a se desăvîrşi şi de a ajunge astfel la îndumnezeire prin har. Mişcarea aceasta are însă însuşirea libertăţii. Numai aşa putinţa de transformare le poate servi spre înţelepţire, adică poate fi un mijloc de educare a lor.
Dar sfîntul Maxim include în cele de la mijloc şi în devenire toate cele ce sînt în jurul omului ,deci cosmosul întreg. Toate sînt conduse prin om spre o ţintă finală. Propriu-zis, existenţa definitivă şi adevărată va fi extremitatea de la sfîrşit. De aceea sfîntul Maxim, după ce vorbeşte de două extremităţi, între care se află cele de la mijloc, cînd menţionează în concret extremităţile, vorbeşte numai de cea de la sfîrşit. Mai mult, numai în extremitatea finală se va arăta ceea ce a creat propriu-zis Dumnezeu, adică chipul adevărat al celor create de El. în sensul acesta interpretează locul din Eclesiast: «Ce este ceea ce devine (ce a fost creat în stare de devenire) ? Ceea ce va deveni. Şi ce este ce a fost făcut ? Ceea ce va fi făcut» (Ecl., 1, 9).
Mişcarea de la mijloc este un «joc» al lui Dumnezeu, dar este şi un «joc» al făpturilor, în sensul că e o mişcare liberă pe care şi-o alege fiecare după actele de săvîrşit şi nu se desfăşoară automat, uniliniar. In noţiunea de «joc» se cuprinde ideea de contingenţă a lumii. Lumea e un cîmp al «jocului» liber între cei doi parteneri : Dumnezeu şi umanitatea, dar şi între parteneri umani. Un «joc» în care lumea serveşte ca un ansamblu uriaş instrumentar, sau ca o mare jucărie ce poate fi folosită în moduri de nesfîrşită variabilitate. «Cuvîntul înalt Se joacă în tot felul» cu această jucărie, căci e înalt cu adevărat faţă de lume, nu numai în sensul că are mai multă putere ca ea, ci şi în sensul că El e persoană şi ea e obiect. «Se joacă în tot felul», căci poate folosi în nenumărate feluri şi combinări forţele lumii şi
circumstanţele momentului istoric în urmărirea scopurilor Sale, adică nu e obligat să Se folosească de ele într-un singur fel. Dar ca persoană şi omul e înalt faţă de lume şi o poate folosi în multe feluri, deşi nu în măsura în care o poate folosi Dumnezeu. «Cuvîntul înalt Se joacă în tot felul, judecind lumea ici şi colo, precum voieşte», adică apreciind aici aşa, dincolo altfel, modul în care e potrivit să Se folosească de forţele lumii spre folosul oamenilor. Iar oamenii pot face la fel, păs-trînd proporţiile, în «jocul» lor cu lucrurile în care au oa partener pe Dumnezeu, adică în răspunsurile ce le dau la provocările lui Dumnezeu. Dumnezeu Se cobora mai puţin la acest «joc» înainte de întruparea Cuvîntului. Cele două părţi stăteau despărţite printr-o prăpastie. In acest «joc» cu omul S-a angajat serios Cuvîntul prin întruparea Sa. Acum El face uz accentuat de puterea ce o are de a Se folosi de lume pentru apropierea tot mai mare, tot mai intimă a omului de Sine, dînd şi omului în grad maxim această capacitate.
Ceea ce-L face pe Dumnezeu să coboare la acest «joc» cu omul, mai ales odată cu întruparea Cuvîntului, este iubirea Lui negrăită faţă de el. Căci numai atunci se joacă cineva cu altul, cînd îl iubeşte pe acela şi vine aproape de el. Pentru că în joc dispar cel mai mult distanţele. Dumnezeu Se joacă cu omul ca un părinte cu copilul lui, făcîndu-Se şi El copil sau dînd şi copilului ceva din puterea Lui.
Căci dincolo de o intimitate sentimentală cu cel mai mic, cel mare urmăreşte prin «jocul» cu el conducerea lui la o intimitate cu sine prin cunoaştere, la o ridicare reală a aceluia la nivelul său. în acest joc creşte iubirea şi familiaritatea între cei ce se joacă, dar creşte şi capacitatea copilului de a cunoaşte gîndurile mai înalte ale părintelui.

Dar poate că învățătorul a numit «joc al lui Dumnezeu» şi inconstanța lucrurilor materiale ce le folosim, care trec şi sînt trecute mereu în altceva şi nu au nici o bază stabilă, afară de prima rațiune după care sînt schimbate şi se schimbă în chip înțelept şi providențial. Căci deşi par că sînt ținute de noi, mai degrabă ne scapă decît se lasă ținute ; şi dorința noastră, a celor ce vrem să le ținem, mai degrabă e nesatisfăcută de ele. Căci nu pot nicidecum să țină sau să fie ținute, avînd ca definiție a firii lor curgerea şi nestabilitatea.

182. *Altă explicare la aceleaşi.*

Dar nu e greşit ca şi noi înşine, după rînduiala ce stăpîneşte în prezent firea noastră, să fim numiți de acest de-Dumnezeu-purtător dascăl, jucărie a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru că acum ne naştem după asemănarea celorlalte animale de pe pămînt, apoi devenim copii, pe urmă vine tinerețea, apoi, ajungînd la bătrînețea zbîrcită, vom muri ca o floare caducă şi ne vom muta la altă viață. Astfel, comparată cu arhetipul viitor al vieții dumnezeieşti şi adevărate, viața de acum e o jucărie şi orice altceva ce e mai lipsit de substanță ca aceasta.

Aceasta o arată el mai lămurit în Cuvînfarea funebra ia *fratele Ce-zarie,* zicînd : «Aşa e viața noastră pe care o trăim vremelnic ; aşa e jucăria de pe pămînt; nefiind, ne naştem, şi născîndu-ne, ne destrămăm. Sîntem un vis inconsistent, o fantomă ce nu ține, un zbor de pasăre trecătoare, o corabie ce niu lasă urmă pe mare, pulbere, suflare, rouă de dimineață, floare ce răsare într-o clipă şi piere într-o clipă; «omul, ca iarba, zilele lui, ca floarea cîmpului, aşa se va usca» (Ps. 102, 15), cum bine a filosofat despre slăbiciunea noastră dumnezeiescul David» [117].

Acestea le-am gîndit despre locurile din cuvîntările prea dumnezeieşti ale marelui părinte şi învățător al nostru, Grigorie, despre care ați avut, Fericite Părinte, nedumeriri şi mi-ați poruncit să grăiesc, după puterea mea. Supunîndu-mă după cuviință voinței Voastre am grăit prin presupuneri, dar nu prin afirmații. Căci nu ajunge mintea noastră pînă la marea şi înalta cugetare a de-Dumnezeu-purtătorului dascăl. Pentru că e împunsă încă cu voia ei de multe ace ale patimilor, bucurîn-du-se mai mult să fie înțepată de ranele lor, decît să se curețe prin darurile virtuților, motiv pentru care a căpătat o deprindere iubitoare de păcat din pricina îndelungatei obişnuințe cu răul. Iar de vă par aceste răspunsuri că ar cuprinde vreun temei corespunzător şi nu sînt cu totul străine de adevăr, mulțumirea se cuvine lui Dumnezeu. Căci El mi-a luminat cugetarea ce caută în jos şi se tîrăşte pe pămînt şi a vindecat-o în chip minunat şi mi-a dăruit cuvîntul potrivit, ca să scriu pe măsura celor gîndite (de acela). Dar mulțumire se cuvine şi Vouă, care mi-ați poruncit să o fac şi care ați plinit totul cu ajutorul rugăciunilor. «Iar de nu e drept, sau e nedesăvîrşit şi am rătăcit de la adevăr în întregime sau în parte» (căci şi în aceasta îl citez pe marele şi dumnezeiescul şi mîngîietorul Dionisie), «ține de datoria iubirii Tale de oameni să îndrepți pe cel fără voie neştiutor şi să dai cuvînt celui ce se roagă să învețe şi să ajuți pe cel ce nu are putere îndestulătoare şi să vindeci pe cel fără voie bolnav» *(De div. nom.,* cap. 13). Făcînd aşa, vei aduce lui Dumnezeu, împreună cu celelalte bunuri, sau mai

117Sfîntul Maxim nu omite să aplice şi înțelesul mai comun al jucăriei, lucrurilor materiale şi vieții noastre pămînteşti. Toate acestea sînt o jucărie trecătoare, in raport cu realitatea consistentă şi netrecătoare a vieții noastre viitoare în Dumnezeu. Dar înțelesul acesta se acordă cu înțelesul mai înalt înfățişat înainte. Dacă lucrurile prezente şi viața noastră pămîntească n-ar fi trecătoare, nu ne-am putea aştepta, după ele, la o existență cu adevărat fericită. (Teologul german W. Pannen-berg spune azi că adevărata realitate a noastră o vom avea în viitor şi la crearea ei contribuim şi noi. *Der Gott der Hoiinung,* în voi. cit., p. 387 urm.).

bine-zis, înaintea lor, şi acest bun, adică iubirea de oameni, ca dar cinstit şi mai sfînt decît orice jertfă. Căci El este slăvit în cer şi pe pământ de toată zidirea şi nu cere de la noi decît unica jertfă a iubirii între noi.

INDICE SCRIPTURISTIC

Cifra scrisă după semnul *două puncte* reprezintă numărul pe care il poartă fiecare «cuvînt» aj sfintului Maxim; prescurtarea c.î. indică «cuvînt-înainte».

Facerea

1, 21 : 170
1, 26: 170
2, 17 : 7
19, 24: 144
27, 31 urm. : 117
30, 37—38: 128
31, 19: 128

Ieşirea

7, 2 : 114
7, 17: 114 12: 127 14: 127 21, 22 : 113 a 29 : 127 33, 17 : 7

Leviticul

1, 3 : 69 14, 28 : 24

Numerii

25, 7 : 70

Deuteronomul

1, 43—44: 119
12, 9 : 7
28, 1 : 23
30, 19: 46

Iosua

11, 10: 18

I Regi

4, 17: 102
16, 13 : 152

II Regi

5, 3 : 152

III Regi

24
160
160

17, 8 urm. : 25
17, 10 :
17, 21 :
18, 34:

IV Regi

6, 15 urm. : 22 20, 2 urm.: 38

Eclesiastul

1, 9 : 180 22, 6: 76

Isaia

61, 2 : 37

Iezechiel

16, 3 urro. : 109

Psalmii

16, 3 : 7
18, 1 : 19
26, 10 20
30, 2 : 7
41, 2 : 7
41, 8 : 179
65, 2 : 179
102, 15: 182

Matei

2, 28 7
6, 25 27
7, 6: 71
7, 23 | 7
9, 41 | 73
17, 14 | 72
19, 27 | 41
24, 22 | 27
26, 39 | 7
28, 26 | 83 d

Luca

4, 19 122
8, 18 124
9, 3: 71
9, 24 | 32
9, 31 | 51 b
179 179 7
123 124 37
-22: 176
14, 27 | 41
16, 29 | 83 c

Ioan

11, 26 | 7
16, 12 | 83 d
16, 13 | 83 d
20, 3 : 141

Fapte

17, 28 7

Romani

2, 33 | 63
8, 20 | 8
8, 35 | 31

I Corinteni

1, 24 1, 25
1, 30
2, 2 : 2, 9 : 10, 11 14, 21-
14, 29: 176
15, 26: 7

II Corinteni

3, 6: 27 10, 4—5 : 127
12, 2 . 82
13, 4 : 179

Galateni

2, 20 : 7
3, 28: 170

Efeseni

1, 2—6 : 7
1, 17—23 : 7
1, 21 : 112 a
4, 2—16 : 7

Filipeni
2, 9: 124
3, 11—12 : 7
Coloseni
1, 16 7
1, 20 106 b
3, 5: 31
II Timotei
2, 19 7
Evrei
1, 11 27
1, 12 27
2, 9 : 124
4, 10 7
4, 12 32
4, 14 124
7, 3 : 29, 32
7, 10: 112
8, 7 : 7
11, 10 112 a
13, 10 33

INDICE REAL ŞI ONOMASTIC

A

ac, -ul plăcerii: 103.
accident: 106 b, 169.
acoperământ: 11 ; — al Duhului: 37.
acoperi (a —): 27.
activ, -ă, partea raţională — : 10.
acţiune : 61.
Adam: 4, 42, 116, 119 j un nou — : 108; noul — : 93 ; primul — : 108, 111 ; — cel vechi : 93. Adevărul: 125.
adevăr: 5, 6, 7, 10, 21, 26, 27,' 33, 44, 46, 46 b, 62, 83 c, 99, 102 c, 113, 123, 124; raţiunea -ului: 77; înaintemergător al -ului: 6.
adeveri (a —): 5.
adeverire: 21.
adîncuri, -Ie lui Dumnezeu : 124 a. adopta (a —), adoptat: 20. aer : 83.
aiecte (patimi) naturale : 108.
afecţiune: 10, 27, 62, 82, 85; — faţă de lume: 46; — faţă de trup: 31, 53; — trupească : 10; — a sufletului: 64.
afirma (a —) : 46 b.
afirmare : 5, 46 b.
afirmaţie : 99 ; -iile cunoştinţelor : 82 b.
afurisi (ia —): 24.
agoniza (a ■—): 5.
Ahar: 17.
alăpta (a —): 20.
alcătui (a —) : 110.
alipire : 10, 34 ; — de materie : 116.
altar, -ul dumnezeiesc al cugetării: 33.
altera (a —), — firea : 114.
aluat, -ul întregii frămîntături : 96.
amăgi (a —) : 26.
amăgire : 4, 7, 58; — a păcatului : 34; — prin simţuri : 123. amesteca (a —): 7. amestecare : 4, 5. amintire, — nepătimaşă : 143. amoreu : 109, 119. an : 122 ; -ul Domnului : 122. Ana: 23.
anatemă : 17.
animal: 113; — necuvântător: 113 a; -e necuvîntătoare : 93.
animalitate : 106 a. anotimp : 122.
Antihrist: 27.
apă: 72, 83, 114; — cunoscătoare: 21; -pele despărţite: 14; -pele mării: 14. Apolinarie : 5.
apolinarist: 2. aramă : 126.
arătare : 5 ; a doua — : 152. arbitru, liberul — : 28.
ardoare, — a duhului : 21.
arhetip : 7, 29, 83 c, 102 c.
Arhetipul bunătăţilor : 83 c.
arhiereu : 70.
arian : 2, 86.
Arimateea : 134.
arimateu: 135.
aritmetică : 160.
arme, —ale dreptăţii: 134.
armonie : 63, 124 a ; — a firii: 179.
artă: 85.
asceză, coşul -zei : 35.
ascultare : 4, 90, 93 ; — desăvîrşită : 4.
ascultător : 4.
ascuns : 5.
asemănare : 83 c ; -a cu Dumnezeu : 34 ; chipul şi -a noastră : 170. asimilare, — duhovnicească : 124 a. Asor : 18.
asumare, -a trupului: 2, 5. Atanasie : 74 ; sfîntul — : 74.
Atena : 5. atotputernicie : 90. Atotputernicul: 1*1 1* .
atribut: 5, 87 ; -e naturale : 5. autocontemplare : 100.
auz, -ul minţii : 19.
Avraam: 30, 34, 37, 53, 65, 83 c, 102 b, 112, 114, 180; sînurile lui — : 53, 54.

B

Babilon : 102 a.
batjocură : 75.
bărbat: 5, 89, 106, 162, 170; -ul desăvîrşit : 7. bărbăţie : 83 a. bine : 85. birui (a —): 53.
Biserică: 7, 112a; cîrme -cii lui Hristos: 5.
bîrfi (a —): 55.
bogăţie : 53 ; -a cunoştinţei: 147 ; — supraabundentă : 179. bold, -ul : 103.
botez, -ul: 83, 108, 111, 116, 117.
botezător : 102.
brîu, -l lui Ioan : 125, 127.
bucurie : 6, 7, 76, 112 ; — inteligibilă : 140.
bunătate : 17, 27, 90, 180; -a lui Dumnezeu : 28 ; -taţi dumnezeieşti: 153 ; -taţi naturale : 11 ; -taţi negrăite : 21.
bunuri : 23 ; — vremelnice : 53 ; -le dumnezeieşti : 35, 53 ; -le pămîntului : 54 ; -le sufleteşti: 53.
buze : 124 a.

c

cale : 33. Canaan : 109. cap : 124 a.
Capul-Hristos : 7. caracter, — pătimitor : 4. categorie, -ia existenţei: 60. cauza (a —) : 28. Cauzator : 46, 106.
cauză: 3, 7, 13, 28, 29, 46 b, 58, 62, 77, 82 b, 85, 109, 175 ; — infinită : 62. Cauza : 58, 169.
cădere: 7, 20, 119; -a protopărintelui: 121 ; -ri de apă dumnezeieşti : 179. călăuzi (a —): 47, 83 d. călcare : 4.
căruţă, -ţa de foc : 46.
căsătorie : 46. centaur : 5.
cer : 5, 7, 19, 28, 39, 82 a, 82 b, 102 b, 106, 112a, 113, 148; cele din— : 106a. cerc : 7.
cerca (a —): 4,- păstor cercat: 5.
cerceta {a —): 8.
cercetare : 77 ; — atentă : 77.
Cezarie : 83 b, 182.
Charmi : 17.
Chasbi: 70.
chin, suferă -uri pentru păcate : 130.

chip : 15, 21, 26, 29, 37, 47, 94, 101 ; — al celui ceresc : 13 ; — împărătesc : 22; — al mărginirii: 60 ; — de rob : 4 ; — străin : 4; -ul adevărului : 124; -ul şi asemănarea noastră : 170; -ul bunătăţii dumnezeieşti: 174; -ul dumnezeiesc : 15; -ul lui Dumnezeu : c.î., 3, 7; după -ul lui Hristos : 103 ; -ul iconomiei: 174; -ul îndumnezeirii: 56; -ul învierii : 154.
chivot: 6, 16. 17.
Cincizecime : 180.
circumscrie (a —) : 5, 40, 60, 61 ; circumscris : 80.
cîntare, — dumnezeiască : 102 a. Clement: 7. Cledonie : 112 a.
coborî (a —), — la iad: 146; — pentru noi : 92, 96. coexistenţă : 113. comori,
-le înţelepciunii: 141. compătimire,
legea -rii: 103. comprehensibil: 5.
compus : 3.
comunicare : 5 ; — a însuşirilor : 4 ; -a de pe urma unirii : 5. comunitate, -a
firii : 106 b. comuniune : 97, 101.
conaturaUtate : 5, 83 b, 106 b. concepe
(a —) : 5. concrescut : 5.
Conducător: 77, 112a; — al mîntuirii: 112 a.
conserva (a —) : 28, 63.
constituire, -a omului: 113.
constitutiv : 5.
constituţie, -ţia lumii: 52.
consubstanţialitate : 105.
conştiinţă: 17, 55, 74, 121 ; — de sine: 8 ; -ţa curăţită 133.
contempla (a —): 89, 99, 102b; se contemplă: 106 b.
contemplare, — cunoscătoare : 82; — naturală: 57, 82a, 122, 134; — a tainelor : 123; -a trează a lucrurilor : 28.
contemplativ, -ă, partea raţională —: 10.
contemplaţie : c.î., 6, 7, 10, 13, 23, 25, 27, 28, 33, 34, 45, 46, 64, 67, 102 b, 103, 124, 135, 138, 145, 150, 158, 180; — cunoscătoare : 97, 102, 141, 159 ; — naturală: 26, 28, 82 b, 94, 121, 123, 128, 162, 165;
— simbolică : 123 ; -ţia adevărată : 29 ; -ţia înaltă : 92 ; -ţia minţii ; 33 ; -ţia tainică: 92; -ţii mai înalte: 116;
muntele -ţiei: 119, 121; preot al -ţiei: 102 c.
contopire : 5.
contractare : 59.
convertire : 24.
convergenţă : 7.
corp : 64, 79 ; structura -urilor : 52. cort: 33, 102, 151; -ul mărturiei: 150. corupe (a, —) : 59, 79. corupere: 20, 42, 111, 112a, 119. coruptibil : 79.
coş: 162, 171, 173, 175; -ul ascezei: 35. covîrşire : 14.
crea (a —) : 2, 7, 43, 47, 109. creare : 108.
creator : 49.
Creator : 27, 28 ; -ul: 99 ; înţelepciunea -ului: 7. creatură : 48,
90.
creaţiune : 7, 27, 28, 37, 41, 44, 46, 47, 57, 79, 79a, 106, 106a; — dumnezeiască: 93; — inteligibilă : 151 ; — a fiinţelor raţionale : 157.
credinţă : 124 a ; dreaptă —: 10, 82 b, 87; cuvîntul -ei: 140.
creştere, — duhovnicească : 124.
creştin : 7.
cruce: 18, 55, 97, 123, 129, 135; -ea Sa: 97.
cuget: 83; — trupesc: 31, 83, 132; -ul egiptean al trupului: 35 ; -ul trupului: 36, 138.
cugeta (a se —): 60.
cugetare: 7, 8, 46b, 63, 77, 89, 98; — binecredincioasă : 37 ; — în duh : 28 ;
— înaltă : 6 ; — trează : 75 ; altarul dumnezeiesc al -tării : 33.
cui, -ele sînt modurile virtuţilor filoso-fiei făptuitoare : 144 ; urmele -elor : 143.
cumînţenie : 133. cumpătare :
83, 83 a.
cunoaştere: 13, 33, 58, 120, 147, 179; — prin contemplaţie: 128, 148 j — de Dumnezeu : 82 a ; — superioară : 23 j — a tainelor: 45 j -a adevărată: 79 b, 155 j -a celor dumnezeieşti: 121 j -a lui Hristos : 137; -a omenească : 82; -a tainică : 157 ; -a tainică desăvîrşită : 143; -a tainică a lui Dumnezeu : 127.
cunoştinţă: 1, 4, 5, 6, 15, 20, 26, 28, 29, 32, 33, 34, 39, 40, 44, 46 b, 55, 58, 67, 77, 97, 102, 102 c, 121, 128, 133; — bi-necredincioasă : 28; — dumnezeiască nesfîrşită: 7; — nematerială: 121, 128 j — universală: 166; -ţa adevărată : 23, 56; -ţa contemplativă: 124; -ţa de (despre) Dumnezeu : 37, 124 a, 127; -ţa lui Dumnezeu: 25, 28, 37, 41; -ţa lucrurilor : 39, 138 ; -ţa proniei: 63 ; -ţa tainică : 5 ; iluminarea -ţei: 103, 105; măsura -ţei: 148; raza -ţei: 119; ţara -ţei: 128, 130.
cununâ, -a chemării: 124a.
cuprinde (a —): 40.
curaţi (a —): 4.
curăţie : 81 ; — a inimii: 141 ; -ia minţii : 83 c. curăţire :
24.
curge (a —), am curs de la El: 7. cutremur: 21. cuţite de piatră : 16.
cuvînt: 6, 27, 28, 60, 75, 97; — de linguşire : 133 ; -ul credinţei: 140 ; -ul puterii Lui: 18 ; -ul Său : 5 ; dumnezeirea ascunsă a -ului: 141, 162; -inte dumnezeieşti: 168; -inte filosofice: 7; -inte hulitoare: 138; -intele Sfintei Scripturi : 45.
Cuvîntul: ci., 3, 4, 5, 7, 26, 32, 42, 46, 49, 53, 55, 70, 74, 83, 83 b, 85, 93, 94, 97, 98, 116, 124 a, 130, 133, 146, 147, 153 ; — atotcauzator : 138 ; — desăvîrşit: 83 a ; — în duh : 83 ; — dumnezeiesc : 35 ; — lui Dumnezeu : 2, 17, 29, 46, 72, 145, 180; Cuvîntul-Mîntuitor : 16; Hristos —: 103; întruparea -ului: 97, 150 ; — judecăţii dumnezeieşti: 131 ; meşterul — : 7 ; — din pîntece : 102 ; — Scripturii celei vechi: 127 ; — în trup : 83; — (Raţiunea): 27, 102, — (Raţiunea) lui Dumnezeu : 33.

D

Daniel : 81.
dar : 23, 176 ; -ul deosebirii duhurilor : 176.
dascăl: 5, 46, 83, 83c, 85, 97, 102, 102c, 112a; — al adevărului: 83; sfinţii noştri părinţi şi -i : 113.
David: 6, 7, 19, 38, 83, 102, 102c, 152, 179, 182.
Dăruitor, -ul existenţei fericite : 7. 24 — Sfîntul Maxim Mărturisitorul
Dătător a toată porunca: 4; -ul ajutorului : 41 ; -ul existenţei: 7. decadă : 160, 169, 170, 174. defăima (a —): 111. defini (a —): 5, 28. deget: 124 a ; -ul lui Dumnezeu : 36. demnitate, -a sufletului: 43. demon, atacurile -lor : 137. deoiiinţime: 88. deosebire: 5. depăşi (a —): 13. depăşire: 82 b.
deprindere: 29, 56, 82b, 125; — contemplativă: 162; -ea desăvîrşirii: 56, 155. depunere, -a trupului: 112a.
desăvîrşi (a —): 41.
desăvîrşire: 1, 3, 38, 40, 41, 61, 95, 112a, 174; -a dumnezeiască: 40.
Desăvîrşitorul: 112 a.
descompune (a se —): 42.
descompunere : 46, 52.
descoperi (a —): 27.
desfacere, -a patimilor : 14.
despărţire: 5.
deşertare: 5.
devenire: 61, 77.
dezlega (a —): 67.
diavol: 18, 35, 36, 134.
diferenţă: 28; -ţa constitutivă şi definitorie : 169.

dilatare: 59.
dinar : 41.
Dionisie : c.î., 5, 182.
Dionisie Areopagitul: 7, 62, 76, 82b, 85, 97, 100, 106 b, 180. discernământ: 20.
dispoziție, — afectuoasă : 162.
diviziune : 85.
dogmă: 7; -ma preexistentei: 112; -me dumnezeiești: 27; -mele adevărului: 25 ; -mele dreptei credințe : 36.
dogmatiza (a —): 5, 77.
doime: 1, 62, 64, 68, 85, 94, 169; — materială : 64 ; —- a fiilor : 96.
doisprezece, numărul —: 165.
domn: 7.
domni (a —): 35.
Domn (Domnul): 4, 5, 20, 30, 41, 66, 73, 74, 83 c, 109, 113, 116, 122, 124 a; — Dumnezeul nostru : 7 ; — și Dumnezeul nostru : 97; — vieții și al morții : 46.
Domnul Iisus : c.î., 27.
domnie : 112a; -ia : 7.
dor, — (după cele viitoare): 124; — natural (după Dumnezeu): 124 a.
drac : 21, 173 ; șapte -i: 138.
dragoste : 85 ; -a lui Hristos : 31.
drahmă, -ma pierdută: 94; -mele înțelegătoare : 96.
dreapta, — Lui: 7; — lui Dumnezeu: 112 a.
dreapta-socoteală : 6.
dreptate: 7, 83, 83 a, 90 j -a dumnezeiască : 53; arme ale -ției: 134.
drum, -ul cunoașterii: 67.
duh : 6, 29, 32, 33, 37, 64, 93, 98, 102, 176; — rău: 176; -ul de ceartă: 7; -ul lui Ilie : 22; -ul material: 72; -ul răutății : 35 ; -ul sfințeniei: c.î.; -uri violente : 173; legea -ului: 138; rodnicia -ului : 138.
Duh: 7, 26, 31, 45, 46, 83, 83a, 83b, 85, 109, 116, 162; -ul adevărului: 83 d; -ul dumnezeiesc : 179 ; -ul înnoitor : 102 a ; -ul înțelepciunii: 7; -ul Sfînt: 1, 5, 28, 83b, 111, 151; cuvintele -ului: 7; lucrare arhitecturală a -ului: 96; Sfîntul — : 36, 81
duhovnicesc: 35.
Duminica: 56; — cea nouă: 56, 153; — chipul învierii: 154.
dumnezeiesc : 5; creațiune -iască : 93.
dumnezeire: 1, 2, 3, 5; -a : 7, 48, 60, 62, 85, 94, 102 c, 105, 112 a, 153; -a ascunsă a cuvîntului: 141 ; -a lui Hristos : 123.
Dumnezeu: c.î., 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 15, 19, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 46 b, 49, 51b, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 79 a, 80, 82, 83, 83 b, 83 c, 84, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 99, 101, 105, 106, 106 a, 106 b, 109, 112, 114, 116, 118, 119, 120, 122, 124, 142, 149, 150, 151, 157, 169, 173, 179, 180, 181, 182; — adevărat: 122, 124 a ; — Cuvîntul: 6, 83 a, 89, 92, 107, 112 a, 113, 173, 179; — Iisus: 94; — înomenit: 5 ; — întreg : 106 ; — întrupat: 5, 83 b, 107; — Tatăl: 112 a, 122, 123; — și Tatăl: 107, 112a; -ul nostru Iisus Hristos : 34; -ul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos: 111 ; -ul cel tare: 7; -ul cel viu : 7; Domnul și -ul nostru : 113; frica de —: 114; Marele —: c.î.; partea lui —: 7; să nu cad de la — : 6.
dumnezeu: 7, 8, 10, 11 ; — prin har: 92.

• E

Eclesiast: 180. efeseni: 7.
Egipt: 37, 46, 103, 114, 127. egipteancă : 27. element, -ele lumii: 83. Eli: 102.
elibera (a —): 116. elini: 104.
Elisei: 22.
embrion: 113; -ul (fătul): 113a.
energie, — făptuitoare : 124 a.
enigmă : 6.
Enoh: 114.
entitate : 1, 79 a, 79 b.
eretici : 79.
erudiție: 7. Esau: 119.
esență : 27 ; — mentală : 111. eterogenitate : 3. eter: 83.
Eunomie: 80. eunomieni: 87.
Evanghelie: 27, 41, 42, 46, 73, 83, 83b, 94, 126; ascultarea -ei: 129 ; Sfînta — : 83.
evanghelist: 83 b, 83 c ; -ul Ioan : 83 b ; -iști: 7. evlavie : 21. evrei: 7.
existență: 1, 2, 4, 5, 7, 28, 40, 46, 58, 59, 60; -e: 61, 62, 63, 79 a, 80, 82 a, 85, 92, 106, 109, 111, 112, 113, 115, 157, 164, 170; aduse la —-: 113; — bună: 157; categoria -ței: 60; — fericită: 112; izvorul -ței: 60 ; — neamestecată : 89 ; — nefericită: 112; — neschimbată: 116; — prestiută: 113; — veșnică: 157 ; — veșnică bună : 157 ; — veșnică nefericită: 157; -e inteligibile: 168.
extaz : 36.
extremitățile universului: 106.

F

facere: 5, 7, 46, 111; -a lumii: 46. fapte, — vinovate : 24.
faraon : 35, 36. farisei: 71.
Făcător: 6, 7, 18, 27, 28, 33, 46, 57, 61, 62, 77, 106b, 111, 112, 113; -ul firii: 41, 93, 113 a ; -ul oamenilor : 5.
făgăduință: 3, 7, 13; -țe dumnezeiești: 13, 127.
făptuire: 10, 28, 33, 46, 97, 124, 135; — nobilă: 37; — virtuoasă: 143; -a ne-pătimitoare : 97 ; -a patimilor : 97.
făptură: 7, 45, 46 b, 49, 57, 58, 79 b, 83 d, 88, 89, 92, 112; -a lui Dumnezeu: 116.
fățărie: 72.
fățărnicie : 71.
Fecioara: 5; -ă fără stricăciune: 107; Neprihănita -ră: 111; Sfînta -ă : 35. fecioară: 93, 160.
feciorie: 5.
fecunditate, — dumnezeiască: 62; -a sufletului : 124 a, 125. femeie : 76, 106, 170.
fericire: 10, 53; -a dumnezeiască: 116. fericit: 54.
fiară: 42; -rele sălbatice: 114.
fiică, -ca lui Faraon : 35.
ființă: 1, 2, 5, 28, 58, 60, 62, 78, 82, 86, 97, 99, 102 b, 112, 113, 115, 168; — dumnezeiască : 79 b, 170; — înțelegătoare : 7; -ța lumii: 28; — materială : 29; — rațională: 7; de o ființă: 112 a; -ța Lui: 99; -țe înțelegătoare: 102b; -țe rațională : 7, 157 ; -țele fără de trupuri: 112.
filipeni: 7.
filosofa (a —): 10, 83 b.
iilosoiie : 28 j — dumnezeiască (făptuitoare): 128; — făptuitoare: 81, 82a, 82b, 83, 92, 102, 102 a, 102 c, 123, 127, 144, 159 i — morală : 27, 28, 94, 165; — naturală : 27, 28, 165 j -ia cea după Dumnezeu : 10.
Fineas: 70.
finic : 173.
fire: 2, 3, 4, 5; -a: 7, 10, 13, 29, 38, 39, 42, 61, 77, 79, 82, 85, 86, 90, 93, 95, 109, 111, 112, 113, 157; — creată: 106; — inteligibilă: 115; — a lucrurilor: 1 ; — necreată : 106 ; — schimbăcioasă : 5 ; — sensibilă: 115; — simplă: 115; -a asumată : 5; -a dumnezeirii: 2; -a de jos : 109; -a lucrurilor: 46, 61 ; -a oamenilor : 101 ; -a omenească: 13, 103; -a noastră : 182; -rile lui Hristos : 5; -rile lui Iisus : 5; deosebire naturală a -rilor : 89 ;

nestricăciunea -rii: 56 ; mai presus de —: 179; raţiunea -rii: 95.
Fiu: 89; -ul: 1, 4, 7, 28, 77, 85, 87, 88, 116, 151 ; -ul lui Dumnezeu : 7, 18, 29 ; -ul cel născut: 86; -ul tunetului: 83 ; -ul Unu născut: 86; Fiul-Unu-născut al Tatălui: 150.
fiu, — al lui Dumnezeu: 116; -ul risipitor: 94.
fixitate : 7.
foc : 5, 7, 20, 72 ; — dumnezeiesc : 35 ; -- îndumnezeitor : 21. frământătură : aluatul
întregii -ri: 96 ; pîrga -rii : 96. frică: 65; -ca de Dumnezeu: 123, 144.
frumuseţe : 8, 21, 26. fugă, -ga Domnului în Egipt: 103.

G

Gaius monahul: 5. geometrie: 76.
gheena : 83 c. ghicitură : 83 d, 97,
127. giulgiu: 134.
gînd : 21, 74 ; -iul natural: 25 ; -uri necurate : 24.
gol, — prin simplitate : 120.
golire (chenoză): 4.
grăi (a —): 5 ; — în limbi: 176.
Grigorie: c.î., 100, 179, 180, 182; părinte (-le) —: 103; părintele nostru —: 87.
Grigorie Teologul •. c.î., 1, 5, 84.

H

har: c.î., 3, 4, 6, 7, 18, 26, 28, 29, 33, 38, 40, 53, 56, 82, 82 b, 90, 92, 111, 116, 119, 157, 158; -ul duhului: 7, 43, 123, 124a; -ul dumnezeiesc: 31, 83b, 180; -ul lui Dumnezeu: 64, 112; -ul Evangheliei : 83 c ; -ul îndumnezeirii: 66 ; a se îndumnezei prin —: 179, 180; -ul sfinţilor : 63 ; -ul slavei: 15 ; -urile Duhului : 22; -urile virtuţilor: 10.
harisma înţelepciunii: 119.
heteancă: 109.
Horeb : 21.
hotărîre, liberă —: 13; -a dreaptă a lui Dumnezeu: ,131. hrană: 27; — tainică: 173; -na vieţii: 42.
Hristos: c.î., 5, 7, 18, 26, 39, 53, 74, 83, 89, 93, 96, 108, 112 a, 123, 130, 136, 139, 143 ; — Cuvîntul: 103 : —■ Dumnezeu : 5, 7, 93 ; —- Iisus : 123, 170 ; — cel îndoit după fire : 5; după chipul lui —: 103; se nasc în —: 96, 123 ; vrednic de —: 5. hulă: 130.
huli (a—): 55, 112, 133.

I

Iacov : 102 b, 128. iad:
103, 145, 146.
icoană: 151; -na arhetipurilor: 102c; -na lumii sensibile: 151 ; ochiul e -na minţii : 83 a.
iconomie: 5, 34, 51b, 83, 109, 116, 139, 171 ; -ia educării: 171 ; -ia tainică a întrupării Cuvîntului: 150.
identitate : 63 ; — fiintială : 28 ; — ipostatică : 3 ; — naturală : 28 ; -taţi universale : 106 b.
idol: 103, 104, 128.
ierarhie, -a îngerească : 76.
Ierihon: 17.
iertare: 4; — de greşeli: 130; — de păcate : 133 ; -a păcatelor : 55. Ierusalim: 51, 102, 109. Iezechia : 38.
Iezechiel: 109.
Iisus: 5, 16, 39, 46, 83 b, 123, 162; — Hristos: 7, 18, 30, 34, 97, 106b, 124, 152, 169 ; — însuşi: 138.
Ilie: 21, 22, 25, 26, 45, 46, 50, 51, 83c, 114 ; — proorocul: 160.
iluminare : 85, 97 ; -a cunoştinţei: 103, 104.
imaginaţie: 81 ; — de zi: 81.
imitare, — neîmpărţită : 6.
incoruptibilitate, -a naturală: 155.
Incunoştibilul: 82 b.
infinitate : 7, 43, 62, 63, 77, 84, 99.
inimă: 138; curăţie a -mii: 141.
iniţia (a —) : 168.
iniţiere, — contemplativă -. 102 c; — siupralumească: 82b; — tainică: 123; — teologică : 82 b, 97.
instabilitate: 8.
insuflare: 101, 108; -a dumnezeiască: 110; -a de viaţă făcătoare : 111. intelect:
10.
inteligibil: 7, 34 ; cele -e : 40, 41. intenţie, -ia
dumnezeiască: 112. invizibilitate, — naturală : 179.
Ioan: 6, 83, 102a, 102c, 141, 142; — Botezătorul : 83, 83 c; — înaintemergăto-rul: 83; apostolul —: 83 ; brîul lui — : 125, 127 ; marele — : 102.
Ioana : 138.
Iordan : 16.
Iosif : 27, 134, 135 ; — din Arimateea : 133. Iov: 73.
ipostas: 2, 3, 4, 5, 7, 61, 77, 81, 85, 89, 101, 105, 109, 111, 112 a, 113, 150; sfinte -uri : 165.
ipostatic : 1 ; substanţă tri-ipostatică : 170.
ipostazia (a —) : 7.
iraţionalitatie: 104.
Irod: 103.
Isaac : 66, 102 b.
Isaia : 7, 97.
ispită : 5.
ispitire : 106.
Israel: 6, 16, 46, 102c, 114, 119; împărat al lui — : 152.
israelitean : 128 ; -ul Zambri : 70. Israeliteanul: 70.
iubi (a —) : 84 ; — pe Dumnezeu : 40.
iubire : 6, 20, 34, 53, 72, 83 a, 85, 120, 180 ; -a de arginţi: 126 ; — de oameni: 4, 46, 47, 50, 93, 107, 118, 130, 182 ; -a de Dumnezeu: 29, 102b; -a de plăceri: 120; -a trupească : 43.
iubitor, — al adevărului: 124; — de Dumnezeu : 72; — de înţelepciune: 41 ; — de oameni: 72.
iudeu: 102 c, 137, 179.
iuţime : 6, 64, 65, 70, 83 a.
izbăvire: 43.
izvor, -ul existenţei: 60.

Î

îmbrăţişa (a —) : 7.
împăcare: 5.
împărat: 83, 87, 102; — al lui Israel: 152.
împărăţie: 87; -ţia Iui Dumnezeu: 126; lumina -ei: 130 ; simbolul -ei: 173. împărtăşi (a se-):
7, 53 ; — de Dumnezeu : 7 ; — pe sine : 100. împărtăşire: 7; — de Duhul Sfînt:
147. împătimire : 4, 26 ; — materială : 119, 146.
împlinire: 4.
împreuna (a se —), — cu Dumnezeu: 124 a.
împreună-pătimire: 5.
Înaintare: 82 b.
înainte-mergător: 6, 83, 83b, 102, 125. înălţa (ia se —):
112 a ; S-a înălţat la cer : 112 a. înălţare : 82
b.
încălţăminte : 71 ; -le gîndirii omeneşti: 35.
începător : 7; -ul răutăţii: 36.
începătorie : 7, 112 a.
început: 29, 58, 59, 62, 112; -ul veacului: 7.
încorpora (a se —): 98.
îndelunga-răbdare: 5. îndreptare
: 109.
îndumnezei (a —): 3, 95; îndumnezeiţi: 83 d; a se —: 13; — pe om : 7; — după har : 127; a se — prin har : 180.
îndumnezeire: 7, 10, 56, 82, 82 b, 109, 122, 124, 144, 155; -rea prin har: 116.
îndurare : 29.
înfila (a —): 20.
înfiere: 29, 41.

înger: 7, 82b, 106, 126, 138, 139, 140, 147;
-ii care îl petrec: 147.
înmormînta (a —): 137.
înmulțire: 113.
înomeni (a —), — pe Dumnezeu : 7. înomenire: 2, 5, 93.
înstrăinare, — de Dumnezeu : 83 b ; — de lume: 126.
însușire: 5, 99; -ri dumnezeiești: 179; -ri naturale: 29.
întina (a —): 81 ; a se — : 100.
întinăciunea patimilor: 119.
întipărire, -a minții: 81.
întipări (a —), a se — de chipul dumnezeiesc : 15.
întrepătrunde (a —), a Se —■: 7 ; întrepătruns : 5.
întrepătrundere: 106.
întrupa (a Se —): 2, 112 a.
întrupare: 3, 5, 18, 89, 108, 109, 114, 116; -a Cuvîntului: 97, 150; -a lui Dumnezeu: 136; -a Sa: 47.
întuneric: 4, 6, 13, 43 ; -ul neștiinței: 42, 119.
înțelege (a —): 21.
înțelegere: 3, 5, 7, 79a, 119; — adevărată : 124; -a credinței: 179; înălțimea -rii: 35 ; — simplă : 98, 119.
înțelepciune : c.î., 7, 28, 43, 45, 57, 63, 83 a, 85, 87, 90, 94, 97, 99, 106 b, 111, 112, 123, 124, 175, 179 ; — dumnezeiască : 179; -nea adevărată : 82 a ; -nea cea mai presus de toate: 79a; comorile -nii : 141; rațiunea -nii: 100; supraabundență a -nii: 179.
înțelept: 87.
înțelepți (a —): 83 c.
înțeles : 5, 7, 15 j — duhovnicesc : 83 a ; — tainic: 172; -ul Scripturii: 45; -uri duhovnicești: 124a, 138; -uri dumnezeiești : 35.
învățător: 7, 73, 76, 81, 82, 82a, 109, 112a. învățător: 2, 4, 7, 88, 90, 94, 97, 102a, 110, 111.
învățătură: 98; -ra coexistenței: 113.
înveliș, — material: 6.
înviere: 7, 27, 83 b, 96, 106 a, 108, 153; — a Cuvîntului lui Dumnezeu: 144; -a morților: 7; -a cea de obște: 103; -a rațiunii: 143 ; -a virtuții: 143 ; obșteasca —: 116; viitoarea —: 56, 155; ziua -rii: 153. învîrtire, -a minții: 119. învîrtoșare : 114.

J

jertfă : 68 ; — de laudă : 33 ; -fele patimilor : 33.
jertfi (a —): 123.
joc, -ul lui Dumnezeu : 179.
Judecată : c.L ; — dumnezeiască : 131.
judecată : 10, 28, 46, 48, 51 b, 58, 97, 168 ; — greșită : 27 ; — rațională : 10.
Judecător: 28, 33.
jug, -ul păcatului: 36.

L

Laban: 128. laborator: 106.
lapte : 94. Lazăr : 53, 54, 180.
lățime : 34.
legalitate, -ea neschimbată : 28.
lege: 4, 24, 37, 38, 46, 113a, 119, 123; — duhovnicească : 20, 173 ; — naturală : 26, 27, 37, 40, 46, 77, 172, 173 ; — scrisă: 20, 26, 27, 37, 40, 173; — teologică: 172 ; -ea cărnii : 121 ; -ea compătimirii: 104; -ea contemplației naturale: 35; -ea duhului : 138 ; -ea dumnezeiască : 5, 124a; -ea lui Dumnezeu: 128; -ea firii: 5, 95 ; -ea morală : 172 ; -ea trupului : 27, 132 ; -ile dumnezeiești: 46, 50 ; -ile firii: 96; -ile iraționalității: 93.
Legea : 83 c.
lepăda (a —) : 41, 42, 43.
lepădare: 3, 10, 20; — de trup : 8 ; -ea patimilor: 138.
lepră: 69. Levi: 112.
levit: 102. Lia: 128.
liber, — de pătimire : 7; -ul arbitru : 28. libertate: 7, 35; -a de pasiune : 7 ; -a de robie : 20; -a voii : 5. Logos (Rațiunea): 6, 7. Luca: 83.
lucrare: 5, 7, 49, 59, 62, 77, 88, 102b, 157, 168; — dumnezeiască : 5, 47, 157, 170 ; — naturală : 77, 82 ; — omenească : 5; -a dumnezeirii: 5; -a minții: 45, 123 ; -a puterii naturale : 157 ; -a simțirii: 40 ; -a teandrică : 5 ; -a voinței: 157 ; -a naturală : 4, 5; -a rațională : 79 ; — a lui Dumnezeu: 84.
lucrător, împreună — : 6.
lume : 5, 26, 53, 180 ; -a corporală : 7 ; -a cugetată : 28 ; -a cugetării: 83 ; -a sensibilă : 83 ; -a de sus : 7, 82 b, 93, 96.
lumină : 4, 10, 28 ; -a adevărului: 41 ; — atotstrălucitoare : 10 ; — dumnezeiască : 39, 42; — preacurată: 24, 64; -na a-devărului: 112; -na artificială: 83; -na cunoștinței: 172 ; -na feței: 26 ; -na Feței : 48 ; -na naturală : 83.

madianită : 70. Maica : 5, 20, 107. manifesta (a —): 5.
manihei: 5, 113 a. maniheic : 112. Marcu : 83.
mare : 14 ; -ea vieții: 5. Măria : 93, 138. Măria Magdalena : 27. Matei: 83.
materie: c.î., 1, 4, 7, 8, 10, 21, 35, 42, 46, 61, 62, 64, 70, 92, 111, 163, 169, 171; -a subzistentă : 111.
mădular : 7, 30 ; — de pe pământ : 125 ; — al trupului: 95, 96.
mărgăritar, -e înaintea porcilor: 71.
mărginire : 90 ; chip al -rii: 60.
măruntaie: 124, 124 a.
măsură, — a credinței: 123; — a cunoștinței : 148.
Melchisedec : 29, 30, 31.
Miel: 123, 124 a ; -ul lui Dumnezeu : 124 a.
miel: 94.
mieluşeaua : 128.
mijlocire, -ea Fiului: 112a.
minciună : 27, 75, 102 c.
minte: c.î., 2, 3, 5, 7, 10, 13, 15, 17, 21, 22, 23, 28, 29, 34, 39, 41, 44, 46 b, 53, 58, 62, 64, 72, 77, 79 a, 83 b, 84, 92, 113, 151, 175, 176; — amăgită: 27; — contemplativă : 128, 179 ț —■ cunoscătoare: 179; — curată: 28, 36, 179; — înțelegătoare : 13 ; — pătimaşă : 82 b ; -ea spre Dumnezeu : 6 ; -ea lui Hristos : 123 ; -ea nematerială : 97; curăția -ții: 83 c ; în-tipărire a -ții: 81 — sfințită: 97; o-chiul e icoana -ții: 83 a ; puterea -ții: 27; ulciorul —: 25; a vedea cu -ea : 23, 28.
minune: 4, 5, 101, 114; puterea -nii: 21, 114.
mir: 137.
mister: 5.
mistui (a —) : 4.
mistuire : 124.
mişca (a se —): 53, 58, 59.
mişcare: 1, 5, 7, 13, 28, 46, 53, 61, 64, 77; —- spre Dumnezeu : 13; — liberă: 7; — în mod încincit: 122; — stabilă : 180 ; — vitală : 7 ; — contrară rațiunii: 112; -ea trupului: 10; -cări generale: 13 ; -cările pătimaşe ale trupului: 103 ; -cările sufletului : 13 ; -cările trupului : 23.
mit: 5.
mină : 124 a ; — a lui Dumnezeu : 7 ; facerea -nilor Lui : 18. mîncare, — duhovnicească : 124. mîndrie: 46.
mînie: 11; - a : 35, 71, 72; — dumnezeiască : 17.
Mîntuitor: c.î., 5; -ul: 7, 108, 112 a, 116, 122, 124; -ul nostru Iisus Hristos: 111 ; adevăratul —: 18.

moarte : 3, 4 ; -a : 7, 17, 33, 42, 43, 46, 83 b, 103, 112a; -ea cinstită: 43.
mod: 5; -uri: 21, 62, 88, 100; -ul existenței : 5; -ul unirii: 5; -uri mai presus de fire : 5 ; -urile contemplației: 28.
modela (a —): 7 ; a se — : 15, 37 ; oameni modelați: 106 a.
Moise: 7, 14, 26, 30, 35, 36, 45, 46, 50, 51, 67, 83 c, 103, 113 a, 150, 170.
monadă: 174; -e generale: 174.
Montan : 176.
moralitate : 28.
moravuri: 21.
mormînt: 141.
mortifica (a —): 31, 33; — mădularele: 129.
mortificare: 43, 97, 123, 130; — de bunăvoie: 43; — din constrîngere : 130. moștenire: 7; — făgăduită: 114.
multiplica (a se —): 7. munte: 15, 21 ; -le arătării : 26.
muritor : 4, 5.
mustrare, — pedagogică : 46.
mîntui (a —): 27, 112 a, 122, 137, 146 ; mîn-tuit: 4, 94; — pe omul cel pierdut: 106 a; — sufletele și trupurile noastre : 112 a; — împreună cu trupurile și sufletele : 146.
mîntuire: 2, 3, 7, 8, 33, 94, 116, 118, 137.

N

naștere : 5, 7, 20, 30, 60, 77, 78, 93, 105, 108, 109, 113; — după fire: 113 a; — pătimașă: 116; — fără pătimire: 93; — roabă: 116; -a întreită: 108; -a din trupuri: 110.
natură : 3, 5, 44, 162, 163.
nădejde, -a chemării: 7.
nălucire, — legată de materie : 153 ; -iri rațională ale patimilor: 120; -iri materiale : 22.
Născătoare de Dumnezeu : 5.
neam : 29, 30; — omenesc : 4.
neamestecat: 7.
neascultare : c.î., 4, 93.
neascultător : 4.
nebunie : 111, 179.
necăsătorie: 46.
necesitatea firii: 5.
neclintire : 7.
necompus : 3.
mecontopi (a —): 4, 5.
necorporalitate: 99.
necreatul: 48. necunoscut: 5.
necunoștibilitate : 5. necuprins : 5, 7.
neexistența: 46, 106a, 112a. neființă : 46, 112.
negație : 27, 46 b, 99, 179 ; — desăvîrșită : 123; —• (negarea) prin depășire : 5, 9; -ția teologică : 26; — cunoscătoare : 82 b ; — privativă : 78, 82 b ; -ile cunoștințelor : 82 b.
neghină : 122 ; -na răutății: 35.
Negrăitul: 82 b.
Neinteligibilul: 82 b.
nemișcare : 7.
nemurire : 7, 8, 13, 42, 119. nemuritor: 4. nenaștere : 78, 105.
nepătimire: 7, 82, 97, 119, 123, 159; — desăvîrșită : 124; - a deprinderii deifor-me : 144.
nepătimitoare : 2.
nepătimitor, — prin har : 120.
neschimbabilitiate : 7, 95.
nestricăciune : 8 ; -a naturală : 155.
noblețe, -a sufletului: 36.
noțiune : 78, 99.
noutate : 5.
număr : 62 ; — desăvîrșit: 170 ; -ul doisprezece : 162, 163, 164, 165, 166, 168, 170; -ul opt: 166; -ul șapte: 160, 161, 175; -ul șase: 170; -ul trei: 160, 170; -mere: 160.
nume: 7, 112 a; -le Lui: 116.
numire : 89 ; -a Domnului: 122.

O

oaie, -ia ce s-a rătătcit: 94; -ile cuvîn-tătoare: 96.
ocară : 75; -ra lui Hristos : 36.
ochi: 41 ; -ul e icoana minții: 83 a ; -ul mintal: 29 ; -ul sufletului: 43 ; — nepătimitor : 97 ; — al inimii : 7; — al minții : 120.
odihnă : 7, 43, 46, 53, 55, 77, 157. odihni (a se —) : 7.
om : 2, 3, 4, 5, 13, 19, 34, 39, 42, 43, 50, 63, 79, 82, 83 c, 106, 109, 111, 113, 116, 119, 170; primul —: 116, 121; simplu —'• 93 ; -ul din afară : 103 ; -ul duhovnicesc : 145 ; -ul stricăciunii: 108 ; -mintal: 7.
omenescul: 28.
omenitate: 5, 7, 90, 106 a, 111, 112 a, 152. omorîtor, -ul sufletelor : 36. ordine : 77 ; — încîlcită : 122. organ, -al sufletului mintal: 7. originlalul: 7. origine : 85.
orizontal: 97. osîndă : 116.
osîndi (a se —): 93, 116.
osteni (a se —): 5.
osteneală : 43 ; -făptuitoare : 128 ; -mîn-tuitoare : 75; -neli pentru virtute : 36. oști, -le îngerilor: 22.

P

pace : 6, 21, 138.
pahar, -ul de viață-făcător (al înțelepciunii): 33. Panten : 7. participare : 7. pasiune : 12.
Paște, a mînca — în chip evanghelic : 127.
patimă: c.î., 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 18, 21, 32, 35, 36, 43, 46, 55, 71, 72, 93, 97, 102, 103, 108, 121, 123, 130, 146, 174; — a patimilor : 133 ; — a sufletului: 71 ; -mi ireproșabile: 4; -mi de necinste : 83 b; starea curată de -mi: 127; -mile trupului: 128; atacurile -milor : 137 ; întinăciunea -milor : 7, 119; lepădarea -milor: 138; războiul -milor : 126 ; robia -milor : 6.
Pavel: 7, 82, 123; sfîntul — : 82 b.
păcat: 2, 3, 4, 7, 8, 16, 18, 24, 27, 30, 33, 35, 38, 46, 83 b, 93, 94, 97, 98, 102, 107, 109, 112a, 116, 123, 146; petele -ului: 127.
păcătui (a —): 4.
pămînt: 14, 27, 28, 31, 34, 35, 83 b, 106, 113 ; — sfînt: 67 ; cele de pe — : 106 a ; -ul făgăduinței: 46, 127, 128; bunurile -ului : 53.
Părinte, — bun și atotmilostiv : 94; -le : 5.
părinte, -le Grigorie : 87 ; sfinții -inți: 112; sfinții noștri -inți și dascăli: 113. păstor : 7, 102, 102 c.
pătimi (a —-): 7, 28, 51, 77, 81, 82, 83 c, 102, 102 b; împreună-pătimind: 92;
— dumnezeiește : 5 ; — împreună cu Cuvîntul : 130.
pătimire : 4, 5, 7, 97; naștere fără — : 93 ; — trupească : 10. pătimaș,
naștere -ă : 116. pătimitor: 2, 3, 4.
pătrime: 5.
pecete : 7, 13. pedagog : 7.
pedeapsă : 4, 8, 17, 112. pedepsi (a —): 46. pedepsire : 171.
percepe (a —): 52. percepere : 5.
persistență : 63.
petrecere, a — împreună cu El : 112 a. Petru: 141, 142.
pieire : 103. piept: 68, 124 a.
pierzanie: 82; -ia necredincioșilor: 114. pîine : 42; ■— neplugărită : 114; -nile tainice : 33 ; -nile virtuților : 25 ; cinci -ni: 162 ; șapte -ni: 162.
pîrgă : 7 ; -ga firii: 96; -ga frămintatu-rii: 96.
plăcere: 7, 12, 35, 65, 75; -a față de trup : 53 ; -ri trupești: 23. plăsmuiri: 104. plinire: 7, 13. plîns (-ul): 76.
pocăință: 83, 102, 102 c; — sinceră: 125. poftă: 6, 11, 64, 65, 70, 71, 72, 83 a ; — nerațională : 12 ; -ta cea rea : 36 ; -tele

voluptății: 162. pogorământ: 98, 122. pogorîre, -a dumnezeiască: 179. pom, -ul oprit: 42 ; -ul vieții: 42. popor, -ul cinstitor de Dumnezeu: 114;
-ul lui Dumnezeu : 36. porci, mărgăritare înaintea -lor : 71. pornire, -ri libere: 28. poruncă : 4, 37, 106 a; -ca dumnezeiască :
35, 116; -a lui Dumnezeu :134. postexistență, -ța sufletului: 112. Prea-iubitor (de oameni): 5. Preaînalt: 97. predeterminat: 7.
preexista (a —): 7, 72, 112, 113; — de
sine : 111. preexistentă : 77; -ța sufletului: 112.
prefacere: 5, 61, 83 d; — din slavă în
slavă : 124 ; -a firii: 114. preot: 24, 29, 102; — al contemplației:
102 a ; — în veac : 29, 30, 33. prestiința: 8, 112; -ța lui Dumnezeu: 113. prezență : 7. prigoni (a —): 4, 103.
principiu : 5, 7. prisos, -ul: 173 ; -uri: 171. pronia (a —) : 94, 122. proniator : 8, 33, 57, 61, 63, 122. Proniator : 28, 106 b.
pronie : 7, 28, 37, 48, 50, 51 b, 63, 97, 130, 157; cunoștința -ei: 63 ; -ia dumnezeiască : 36.
prooroc : 7, 38, 46, 51 b, 81, 83, 83 c, 123.
prooroci (a —): 176.
proorocie : 81, 175.
propovădui (a —): 83 c, 100, 112, 136. propovăduire : 71 ; -a creștină : 79 b. propovăduitor : 102 ; — al adevărului : 125.
proprietate, -a după fire : 89.
protopărinte : 7; -le Adam: 111.
Providență: c.î., 7, 18, 34, 122, 168, 179; -ța dumnezeiască : 94; -ța lui Dumnezeu : 10.
providența (a —), cele providențiate : 114.
providențial: 85. Prunc : 97.
prunc, — la înțelegere : 6.
purcedere: 105.
purtare, — de grijă : 57, 63.
purtător, purtător-de-Dumnezeu : 5.
pustie: 16, 46, 114, 127, 162; -ul: 102 c.
pustnic: 102, 102 c.
Putere, virtutea -rii: 97. putere: c.î., 5, 7, 10, 13, 22, 28, 40, 62, 68, 77, 102 b, 106 a, 112 a, 157, 168, 169;
— activă : 85; — arzătoare : 5; — dei-formă: 7; — dumnezeiască : 4, 5; — extatică : 180; — naturală : 7, 82, 106 a ;
— pătimitoare: 5; — de sine : 5; — suprainfinită : 3, 5 ; — tainică : 68 ;
— vitală: 113; -rea Duhului: 27; -rea dumnezeirii: 4, 5 ; -rea firii: 46 ; -rea minții: 27; -rea rațiunii: 36, 77, 124; -rea tăietoare a săbiei înroșite în foc : 5 ; -ri constitutive : 58; -ri dumnezeiești : 22; -ri iraționale : 6; -ri modelatoare : 13; -ri naturale: 7, 13, 28 ; -rii Lui: 7 ; -rile din cer : 98 ; -rile cerului: 94 ; -rile Domnului: c.î.; -rile rele : 35 ; -rile sufletului: 83 a, 127.

R

Rahila: 128.
rai: 106, 106 a, 130, 133. rană : 113 ; -ănile neștiinței: 75.
rațional: 27. raționament: 113.
rațiune : c.î., 2, 5, 6, 7, 8, 10, 13, 17, 27, 28, 29, 33, 35, 39, 40, 43, 45, 46 b, 55, 59, 62, 63, 64, 77, 79 a, 84, 95, 97, 100, 103, 106 a, 109, 110, 112, 112 a, 113, 124 a, 133, 143, 157, 168, 175; — adevărată: 7; — cercetătoare : 7 ; — dumnezeiască : 72, 83 a, 124 a ; — generală : 79 a, 102 a ; — iubitoare de înțelepciune : 121 ; — înnăscută : 134; — lăuntrică: 13; — naturală : 2, 5 ; — negrăită : 180 ; — neîntinată : 121 ; — nepătimașă : 144 ; — pipăitoare : 119 ; — sensibilă : 124 a ; — tainică : 28; prima —: 134, 181; învierea -nii: 143 ; puterea -nii: 77 ; -nea adevărului: 77; -nea anagogică: 152; -nea ascultătoare de Dumnezeu : 23 ; -nea (cauza): 111 ; -nea (Cuvîntul): 132, 151 ; -nea (Cuvîntul) dumnezeiască: 25; -nea (Cuvîntul)-preot: 24; -nea dreaptă: 10, 14; -nea Iui Dumnezeu : 25 ; -nea esenței: 164; -nea existenței: 1, 5, 13, 63, 114, 116, 157, 168; -nea facerii: 116; -nea ființei: 170 ; -nea ființială : 5 ; -nea firii: 5, 113, 114; — hrănitoare: 25; -nea infinității: 59 ; -nea infinitului: 62 ; -nea (culminantă) a înțelepciunii: 127 ; -nea lucrurilor : 127 ; -nea minții: 6 ; -nea originară : 92; -nea cea mai presus de fire : 124 a ; -nea providenței: 102 c ; -nea simplă și unitară: 119; -nea teologiei : 139; -nea cea una : 102 a; -nea universală: 122, 157; -ni descărnate: 46 b ; -ni duhovnicești: 13, 26, 127, 134, 174, 180; -ni mai dumnezeiești : 134; -ni după fire : 5 ; -ni generale : 168 ; -ni individuale : 28 ; -ni inteligibile : 171 ; -ni înalte ale celor dumnezeiești: 168; -ni multiple : 18 ; — naturale : 60 ; -ni naturale ale lucrurilor : 138 ; — nepasionale : 10 ; — stabile : 112 ; -nile adevărate : 41; -nile (cuvintele) cunoștinței de Dumnezeu : 19 ; -nile desăvîrșirii: 10 ; -nile mai dumnezeiești ale lucrurilor : 128; -nile firii: 162, 163; -nile generale ale lucrurilor : 106 b; -nile imediate ale contemplației naturale: 162; -nile din lucruri: 28, 106; -nile lucrurilor: 7, 13, 93; -nile proniei: 73, 99; -nile providenței din lucruri: 147 ; -nile Sfintei Scripturi: 139; -nile timpului: 46 ; -nile tuturor : 7 ; -nile virtuților: 72.
Rațiune : 27, 85, 93, 103 ; prima —: 97 ; -a (Cuvîntul): 7, 27 ; -a creatoare : 26 ; -a cea mai înaltă : 94 ; -a mai înaltă : 102 c ; -a negrăită : 102 a; -a supraființială : 28 ; -a cea una : 7.
rază, -a cunoștinței: 119.
răbda (a —): 53.
răbdare, — frumoasă : 8; îndelungă —:
172. răpire :
82 b.
răstigni (a —): 123, 134, 136; a se —: 55, 133 ; a se — împreună cu Hristos : 133 ; împreună-răstignit: 133.
rău, cel — : 4.
răutate : 28, 173 ; -a voinței: 130 ; dealurile -tații: 124 a; învățători ai -tații: 124 a ; munții -tații: 124 a.
război, -ul patimilor : 126.
readuna (a —), readunați în El: 7.
recapitula (a —): 7, 106.
reînnoi (a —), — firea : 109.
reîncorpora (a —): 7.
relație : 7, 40, 61, 62, 88 ; — naturală : 40 ;
-a minții: 35. renaștere, -a duhovnicească : 96. rob : 4 ; naștere roabă : 116. robie : 27 ; -ia patimilor : 6, 21. rod : 23 ; — al țarinei : 109 ; -ul iubirii:
82 b. rodi (a —): 10.
rodnicie, -ia virtuții: 128 ; -ia duhului: 138. rudenie : 34 ; — după har : 138.

sabatism, -ul sufletelor : 157. sabatiza
(a —): 157. sabie : 18. Salomeea : 138.
Samuel: 23. Sara : 114.
Sarepta : 25, 160 ; văduva din —: 25. sămînță: 2, 5, 30, 66, 107, 109, 113, 114;
-ța virtuții: 23.
săptămînă : 122.
sărăcie : 72 ; -a cu duhul: 35, 46. schimbare: 8, 59, 61.
Schimbarea la față : 26, 27, 44, 45, 46 b, 51 ;
— la față a Domnului: 47.
schimbăcios : 10.
scop, — divin : 7; -uri generale : 13.
Scriptură: 7, 29, 36, 44, 83, 83 c, 102 a, 102 b, 157, 171 i dumnezeiasca —: 111 ; Sfînta —: 5, 26, 27, 51, 112, 112 a, 157.
seminție, -ția iudaică : 102.
semn: 47, 114; -ul puterii (Domnului nostru Iisus Hristos): 97 ; -ele luii Hristos : 29 ; -ele trupului: 32.
sensibil :7 ; cele -le : 40.
sete, -a cunoștinței: 21.

sfat, marele — al lui Dumnezeu : 106 a ; -ul negrăit al lui Dumnezeu : 51 b.
sfînt: 29, 30, 44, 51 b, 57, 64, 70, 83, 83 c ; -i apostoli: 41 ; -i dinainte de lege : 37.
sfinţenie : 6, 83, 124 a.
sfîrşit: 29, 58, 59, 62 ; -ul: 29, 51 b ; -ul tuturora : 53 j -ul veacului: 7. Sichem: 102. silogism : 76.
simbol: 46 b, 47, 48, 56 ; -ul credinţei : 83 ; -ul împărăţiei: 173. Simon Cireneanul: 129.
simplitate : 62 j -a minţii: 77. simţire : 7, 13, 35, 36, 42 ; — stăpînită : 22. simţuri: 5, 10; — înţelegătoare: 140; — perceptibile : 52 ; -le trupului: 83 a. sinteză: 28, 89.
Sîmbăta: 7, 157; — bineouvîntată : 157; — odihnei: 7.
sînurile lui Avraam : 53, 54.
slavă: 6, 7, 90; — deşartă: 176; -va Iui Dumnezeu : 7, 19, 21, 124 a; -va dumnezeiască : 83 b ; -va moştenirii Lui: 7.
slăbiciune: 21, 179.
slujire : 83 c, 90 ; -a lui Dumnezeu : 38. soare : 114; cursul -lui: 122. Soare, — inteligibil: 41, 122; -le dreptăţii : 122.
spaţiu: 40, 59, 79 b, 80, 82 a, 105. specie: 7, 28, 59, 63, 79, 106 b, 111; — umană : 7.
spirală : 7.
sporire, — în virtute : 178.
stabilitate: 4, 28, 53, 77, 100, 102, 106, 109; — constantă : 95 ; — mobilă : 170. stare, —naturală : 119 ; -a celor viitoare : 7. stăpîn : 4, 6, 7, 124.
Stăpînul tuturor : 5.
stăpînire: 4 ; — necredincioasă: 114; -a stricăciunii: 7. stele, mişcarea -lor : 57. străvăzător, minte -toare : 22. stricăciune: 2, 4, 7, 8, 17, 21, 43, 46, 83b, 108.
striga (a —): 21. strigare, — tainică : 17. Stromate : 7.
structură, -ra corpurilor : 52. subiect: 79, 106 b.
substanţă: 28, 59, 61, 82 a, 106 a, 110, 112, 122 ; — triipostatică : 170 ; -ţa materiei : 110 ; -ţa proprie : 169.
substanţializa (a —): 5.
subzista (a —): 5, 7, 27, 63, 100, 101, 111, 112, 113 a, 115, 164. subzistent: 5.
subzistenţă: 1, 5, 27, 28, 63, 77, 80, 106, 112, 113, 124, 170, 180.
succesiune : 63 ; -a lucrurilor : 52.
sudoare, -a crizei: 117; -a morţii: 117.
suflare : 18, 108 ; -a de-viaţă-dătătoare : 108.
suflet: 5, 7, 12, 13, 19, 23, 24, 27, 32, 34, 63, 75, 77, 79 a, 83, 83 b, 110, 111, 112, 113, 114, 116; — făptuitor: 128, 138; — fără minte şi fără raţiune : 113 ; — mintal: 3, 5, 111, 113 a, 114; — nutritiv: 113; — raţional: 10, 112 a, 113, 114; -ul contemplativ: 128, 138; -ul lui Hristos : 123 ; neorînduială a -ului: 7 ; nobleţea -ului : 36 ; starea -ului după moarte : 127 ; să mîntuiască împreună cu trupul şi -ele : 146.
suport: 87, 109 ; — fiintial: 28. supraabundenţă : 179 ; -ţa înţelepciunii: 179.
suprafiinţial: 5, 7.
suprafiinţialitate: 5.
suprafiresc : 5.
suprainfinită : 5. supraplin: 5. Susţinătorul: 77.

Ş

şarpe : 42, 103.
ştiinţă : 58; -ţa binelui şi a răului: 46 ; -ţa celor dumnezeieşti: 102 c ; -ţa despre Dumnezeu : 123.

T

tainâ: 5, 46 b, 83 c, 102 a, 112 a, 179; -na ascunsă: 7; -na coborîrii la iad: 145; -na lui Hristos: 5, 112 a ; -na întrupării : 7; -na cea mare: 7; marea —: 106 ; -na mîntuirii : 4, 83 c; primirea -nei: 35; -ne negrăite: 124 a, 147; -ne prezise de lege : 51 b ; -ne ale teologiei : 147 ; -nele dumnezeieşti: 16 ; -nele lui Dumnezeu: 15, 145; cunoaştere a -nelor: 45; -nele proniei: 83 d.
talpa cugetării: 35.
tată : 20, 29, 30.
Tatăl: 1, 7, 28, 77, 85, 86, 87, 88, 89, 103, 122, 151 ; — născător: 86. tăcere : 40, 46 b, 55, 112. tăiere-împrejur: 16.
tălmăcire, darul -irii: 176. teandric: 5.
teme (a se —), — de El: 34. temperamental: 119; dispoziţie -ă: 119. teolog: 85. teologhisi (a —): 34.
teologie: 28, 46 b, 139, 180; -— mistică: 165, 174; — mistică negativă : 48 ; raţiunea -ei: 139 ; — negativă : 7; — supremă : 7.
templu : 22, 74, 113 a. Testament, Vechiul —: 103; -ul Nou: 83 c.
timp: 29, 40, 46, 59, 62, 79 b, 82 a, 105, 115, 122, 157, 163; mai presus de —: 10; -ul preştiut: 112; începutul -ului: 15; raţiunile -ului: 163; -urile: 112.
tip: 45, 46, 83 d ; -ul lui Hristos: 123; -urile tainelor: 46.
Tir: 18.
tiranie: 103, 112. tiran: 36.
tîlhar: 41, 55, 130; — necinstit: 55; — nerecunoscător: 130, 131, 132, 133; — recunoscător: 130, 131, 132, 133 ; -ul de pe cruce: 133.
toiag : 14, 36, 71, 126.
Toma: 143, 144.
transcende (a —): 7.
transcendenţă: 7.
trăire, — curată : 146.
treime : 62, 85.
Treime : 1, 5, 48, 62, 85, 170; — Atotîn-chinată: 160; — Preacurată: 160; Sfînta —: 64, 89, 161; — Sfînta şi Atot-închinată : 161.
trup : 2, 3, 4, 5, 7, 10, 21, 27, 29, 33, 35, 40, 42, 43, 44, 63, 79, 82 b, 83 b, 90, 92, 93, 110, 111, 112, 112 a, 113, 114, 116, 134; — consubstanţial: 5 ; Cuvîntul în —: 83; — dumnezeiesc: 124 a ; — însufleţit raţional: 109; — supus stricăciunii : 53; venirea Lui în —: 98; -ul lui Hristos : 123, 133, 137; -ul Lui: 7; lepădînd -ul: 103 ; -ul smereniei : 8 ; -ul tainic al lui Hristos: 134; -ul virtuţilor : 124 a ; cugetul -ului : 138 ; neorînduială a -ului: 7; sănătatea -uluî: 53; să mîntuiască împreună cu -urile şi sufletele: 146.
trupescul: 35.

T

ţarină, rod al -nei: 109.
ţintă : 7, 85; atingerea -tei: 7 ; -a desăvîrşirii: 112 a ; -a dumnezeiască: 7, 106; -a finală: 7, 13, 58, 77, 82 a , -a de sus : 92.

U

ucenic: 22, 26, 82 a, 90, 106 a, 126.
ulcior, ulciorul-minte: 25.
umanitate : 96, 102 c.
umbră : 102 c.
umeri: 124 a ; -i Lui: 97.
uni (a —): 5 ; a se —: 77.
unime : 62, 64, 85, 102 c.
Unime : 1, 48, 62.

unire : 4, 5, 28, 53, 63 ; — simplă : 77 ; -a după ipostas : 150 ; a- miraculoasă : 101 ; -a negrăită: 101.
unitate: 62, 98, 106 b, 160, 169, 170; — unică : 106 b. Unitate, Preasfînta —: 165; Sfînta —: 165.
univers: 19, 28, 57, 60, 77, 79. Unu-născut: 26, 86, 88, 103.
urcuș : 82 ; -uri dumnezeieşti: 148. urme, -le cuielor : 143. uşa mormîntului: 138.

V

val, -urile ispitelor: 35.
Vasile (st.) : 7, 178.
văduvă, -a din Sarepta : 25.
veac: 3, 17, 29, 40, 46, 62, 112, 112 a, 124, 157 ; -cui netemporal: 40 ; -ul viitor : 46, 55, 127; -urile: 112; sfîrşitul -ului: 83 d; sfîrşitul -urilor: 37; vraja -ului acestuia : 138.
vedere: 77; -rile dumnezeieşti: 6, 81.
venin, -ul stricăcios : 42.
venire, prima —: 83 d.
verticală, prin linia — crucea arată pe Dumnezeu: 97.
Veseleil: 150.
vestitor, — al păcii: 126.
veşmîntt: 26, 49 ; -e înălbite : 26.
viclenie : 71, 72, 109.
viețuire/": 5; — deiformă: 6, 10; — după Dumnezeu : 129 ; —- fără formă : 15.
viață: 29, 43, 46, 83 b, 113, 133; — adevărată : 83 b; — în duh : 83; — nemeşteşugită: 120, 121, 133; — singuratică : 156; — virtuoasă : 133 ; — vremelnică : 32; -ța naturală: 83; -ța prezentă : 53.
virtute : 5, 6, 8, 10, 12, 14, 15, 17, 28, 30, 32, 36, 37, 46, 53, 54, 55, 82, 82 a, 83 c, 96, 102, 102 c, 103, 106, 112, 121, 128, 166; bunătățile -ții: 178; calitatea -ții: 123, 178; învierea -ții: 143; sporirea -ții: 178; -tea făptuitoare: 124 ; -tea firii: 29 ; -tea Puterii: 97 ; -ți generale : 83 a, 165 ■ bogăția -lor cu fapta : 138 ; harurile -lor : 10.
viței, -ul cel gras: 94.
voie : 4, 5, -ia dumnezeiască : 5; -ia lui Dumnezeu: 1 1 1 ; -ia tainică: 123; -a vieții: 32.
voință : 28, 29 ; — conform firii: 157 ; răutatea -ței: 130.

Z

zămisli (a —): 43; a Se — negrăit: 114.
zămislire: 5, 30, 93, 102 a, 110, 111, 112, 112 a, 113 a ; -a cea negrăită: 114.
zi: 57, 122; -ua învierii: 153; -ua a opta : 157, 159; -ua a şaptea : 158, 159.
zidire: 7, 8, 28, 46, 106, 114, 123; — inteligibilă .- 46; — rațională : 7; — sensibilă : 46.
Ziditor : 26, 62.

CUPRINS

Introducerea traducătorului 5

Partea întîi

MAXIM, SMERITUL ŞI PĂCĂTOSUL, NEVREDNICUL ROB ŞI ÎNVĂȚĂCEL, CĂTRE SFINȚITUL ROB AL LUI DUMNEZEU, PĂRINTELE DUHOVNICESC ŞI ÎNVĂȚĂTORUL MEU, TOMA 43

Cuvînt înainte 45

1. La cuvîntul sfîntului Grigorie Teologul, din «Cuvîntarea primă despre Fiul» şi din «A doua cuvîntare despre pace» 46
2. La cuvîntul din Cuvîntarea primă a aceluiaşi 47
3. La cuvîntul din aceeaşi Cuvîntare a aceluiaşi 49
4. La cuvintele aceluiaşi din a doua Cuvîntare despre Fiul şi Cuvîntul . . 50
5. La Epistola lui Dionisie, episcopul Atenei, către Gaius monahul . . . 55

Partea a doua

CĂTRE IOAN, ARHIEPISCOPUL CYZICULUI 65

6. Tîleuire duhovnicească la Cuvîntarea despre iubirea de săraci (a sfîntului Grigorie Teologul) 66
7. Tîleuire duhovnicească la aceeaşi 69
8. Tîleuire duhovnicească la aceeaşi 101
9. Tîleuire duhovnicească la Cuvîntarea pentru sfîntul Atanasie, a aceluiaşi 104
10. Tîleuire duhovnicească din aceeaşi Cuvîntare 104
11. Cum e trupul «nour» şi «acoperămînt» 109
12. Cum se naşte plăcerea 110
13. Cum şi cîte sînt mişcările sufletului 111
14. Tîleuire duhovnicească a trecerii lui Moise prin mare 116
15. Tîleuire duhovnicească a urcării lui Moise pe munte 117

16. Tîleuire duhovnicească a conducerii lui Iisus, a trecerii Iordanului şi a celei de a doua tăieri-împrejur săvîrşite de el cu cuțite de piatră 118
17. înțelesul duhovnicesc al Ierihonului şi al celor şapte înconjurări, al chivotului, al trîmbiței şi al anatemei 118
18. înțelesul duhovnicesc al Tirului şi al regelui lui şi al cuceririi lui . . . 119
19. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu» 119
20. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Tatăl meu şi maica mea m-au părăsit» 120
21. înțelesul duhovnicesc al vederii lui Ilie în peştera din Horeb . . . 120
22. înțelesul duhovnicesc al lui Elisei, ucenicul lui Ilie 122
23. înțelesul duhovnicesc al Anei şi al lui Samuel 123
24. înțelesul duhovnicesc al celui ce afuriseşte casa necurată 124
25. înțelesul duhovnicesc al sfîntului Ilie şi al văduvei din Sarepta . . . 124
26. înțelesul duhovnicesc al Schimbării la Față a Domnului 125
27. înțelesul duhovnicesc al legii morale şi scrise şi al convergenței lor reciproce 127
28. Scurtă tîlcuire a celor cinci moduri ale contemplației naturale . . . 131
29. înțelesul duhovnicesc al lui Melchisedec 137
30. Referirea la Domnul a celor spuse despre Melchisedec 142
31. Alt înțeles duhovnicesc al lui Melchisedec 143
32. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «neavînd nici început, nici sfîrşit al vieții» 144
33. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «rămîne preot în veac» 144
34. înțelesul duhovnicesc al lui Avraam 145
35. înțelesul duhovnicesc al lui Moise 146
36. Alt înțeles duhovnicesc despre acelaşi 148
37. înțelesul celor următoare : Cum poate imita cineva pe sfinții dinainte de lege şi de după lege 149
38. Sfinții de sub lege, înțelegînd duhovniceşte legea, au văzut de mai înainte harul vestit prin ea 150
39. Cel ce urmează sincer lui Hristos, din inimă, prin virtuți, se ridică şi peste legea scrisă şi peste cea naturală 151
40. înțelesul duhovnicesc al modului în care cel ce s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu se ridică mai presus de legea naturală şi cea scrisă . . . 152
41. Tîlcuire duhovnicească a celor spuse în Evanghelia despre cel căzut între tîlhari ....., 1 5 3
42. Tîlcuire duhovnicească a modului în care s-a petrecut căderea lui Adam 155
43. Din trecerea ca un circuit fără oprire a vieții acesteia sfinții au învățat că alta este viața adevărată 156
44. Sfinții nu priveau ca noi nici natura, nici Scriptura 157
45. Tîlcuire mai pe larg la Schimbarea la Față 158
46. înțelesul duhovnicesc al lui Moise şi Ilie 159
47. Domnul S-a făout chip al Său prin întruparea Sa 163
48. Tîlcuire despre fața fulgerătoare a Domnului 164
49. Tîlcuire duhovnicească a veşmintelor luminoase ale Domnului 164
50. Alt înțeles duhovnicesc al lui Moise 165
51. Alt înțeles duhovnicesc al lui Ilie 165
52. înțelesul natural al sfîrşitului necesar al lumii 166
53. Scurtă tîlcuire despre veacul viitor şi despre ce înseamnă prăpastia dintre Dumnezeu şi oameni 167
54. Tîlcuire despre virtuți 168
55. Altă tîlcuire la: «De vei fi răstignit ca un tîlhar» 169
56. Altă tîlcuire pentru cei ce întreabă despre spusa din «Cuvîntarea la Duminica nouă» 169
57. Contemplarea naturală prin care sfinții au cunoscut pe Dumnezeu din făpturi 170
' 58. înțelegerea naturală prin care se cunoaşte că lumea şi toate cele după Dumnezeu îşi au un sfîrşit 170,
59. înțelesul ascuns în strîngerea (contractarea) şi lărgirea (dilatarea) ființei, a calității şi cantității, datorită căreia ea nu poate fi fără de început . • 171
60. Dovedire că tot ce există, afară de Dumnezeu, e numaidecît în spațiu şi

de aceea în mod necesar e şi în timp 172
61. Dovedire că tot ce are o existență în ceva nu poate fi infinit şi, de aceea, nici fără început 173
62. Dovedire că tot ce se mişcă, sau e cugetat din veci împreună cu altceva deosebit după ființă, nu poate fi infinit 175
63. Dovedire că pronia lui Dumnezeu se întinde prin fire peste toate . . . 178
64. Diferite înțelesuri ale dualității materiale depăşite de sfinți; şi care este unitatea în Treime 182
65. Tîleuire privitoare la partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului şi la împărțirile generale şi suibîmpărțiirile ei 183
66. Tîleuire din Scriptură că nu trebuie cunoscătorul să unească legea înțelepciunii cu legea firii; şi ce înseamnă adaosul lui «a» la numele lui Avraam 185
67. Tîleuire duhovnicească a încălțămintei pe care şi-a scos-o Moise . . . 186
68. Tîleuire duhovnicească a părților jertfelor 186
69. Scurtă tîleuire duhovnicească a leprei celei de muilte feluri după lege . . 187
70. înțelesul duhovnicesc al lui Fineas şi al celor omorîți de el 187
71. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Nu dați cele sfinte clinilor» şi «Apo-stolii nu trebuie să poarte nici toiag, nici traistă, nici încălțăminte» . . . 188
72. înțelesul spiritual al lunaticului 188
73. Tîlcuirea cuvintelor, din Cuvîntarea a patruzeci şi doua a Teologului, despre cele spuse cu privire la fericitul Iov 190
74. Explicarea cuvintelor din aceeaşi Cuvîntare a aceluiaşi 191
75. Tîlcuirea cuvintelor : «Căci sînt unii oare se gîdilă la auz şi la limbă» . . 191
76. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor aceluiaşi: «Precum iarna nu este timpul florii...» 193
77. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Că există Dumnezeu şi că El e cauza făcătoare a tuturor...» 195
78. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Dar dacă e necuprins, nici aceasta nu înfățişează ființa...» 200
79. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Nu ajunge să numim trupul sau să spunem că s-a născut...» 201
80. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Căci dacă ceea ce nu e nu e nicăieri, ceea ce nu e nicăieri poate nici nu există» 207
81. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Sau era imaginație de zi, sau o vedere nemincinoasă de noapte...» 208
82. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Dacă ar fi fost îngăduit lui Pavel să dezvăluie cele ce i le-a oferit al treilea cer...» 210
83. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Nici însăşi lumea de jos nu ar fi putut-o cuprinde» 215
84. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Iar cuvîntul despre Dumnezeu, cu cît e mai desăvîrşit, cu atît e mai greu de pătruns...» 226
85. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «De aceea, mişcîndu-se de la origine spre doime pînă la treime, s-a oprit» 227
86. Tîleuire a cuvintelor : «Dar altceva socotesc că e voitorul şi altceva voința ; altceva născătorul şi naşterea...» 230
87. Tîleuire a cuvintelor : «Pentru că altfel, ce mă împiedica şi pe mine ca, afirmînd această propoziție : Tatăl e mai mare prin fire...» 231
88. Tîleuire la : «Dar fie şi al lucrării, dacă aşa vi se pare; nici aşa nu ne veți prinde. Căci chiar deoființimea (Fiului) a lucrat-o (Tatăl)...» 233
89. Tîleuire a cuvintelor : «Iar Dumnezeu, se zice, nu al Cuvîntului, ci al părții Lui văzute...» ..... , , 234
90. Tîlcuire a cuvintelor: «El, adică Hristos, a primit viața sau judecata, sau moştenirea neamurilor...» 236
91. Tîlcuire a cuvintelor : «Precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău, să nu fie» 237
92. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Ai numirile fiului, umblă prin ele, prin cele înalte, dumnezeieşti...» . • 237
93. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Legile firii se vor desface...» . . 239*
94. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 240
95. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 242

96. Altă tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Trebuie să se umple lumea de sus»..... 243
97. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Prunc s-a născut nouă...» . . . 244
98. Tlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Cuvîntul Se îngroaşă» 247
99. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Nu din cele ce este El, ci din cele din jurul Lui...»..... 248
100. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Fiindcă nu ajungea Bunătății să Se mişte prin autocontemplarea Ei...»..... 249
101. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Comunică o altă împărtăşire, mult mai minunată decît prima»..... 250
102. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Iar acum să primeşti zămislirea şi săltarea, dacă nu ca Ioan din pîntece, măcar ca David, la (reaşezarea cortului» 251
103. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «De fuge în Egipt, fugi împreună cu El din toată inima...»..... 256
104. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Dacă vreunii vor să fie numaidecît lipsiți de dreapta credință şi să cadă de la slava lui Dumnezeu...» . . . 258
105. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Unde e curățire, acolo e iluminare...» 259
106. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Se înnoiesc firile şi Dumnezeu Se face om»..... 260
107. Altă tîlcuire a aceloraşi cuvinte..... 269
108. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «Scriptura cunoaşte o întreită naştere a noastră...»..... 270
109. Tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 272
110. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte..... 275
111. Explicare scurtă către cei ce spun că sufletele există înaintea trupurilor, sau vin la existență după ele 276
112. Către cei ce spun că sufletele există înainte de trupuri..... 279
113. Către cei ce susțin că trupurile există înaintea sufletelor 286
114. Cum se face înnoirea lucrurilor ce se înnoiesc rămînînd neschimbate după fire..... 291
115. Toată firea îşi are deplinătatea finală în rațiunea ei..... 293
116. De ce învățătorul a legat naşterea din botez, de Întrupare?..... 294
117. Tîlcuire a cuvintelor aceluiaşi, din aceeaşi Cuvîntare: «Ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic... ?» 297
118. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Nu-I place lui Hristos să fie furat de multe ori, deşi e iubitor de oameni» 298
119. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor din Cuvîntarea la Paşti a aceluiaşi: «Gol prin simplitate...»..... 299
120. Alt înțeles al aceluiaşi text 300
121. Alt înțeles al aceluiaşi text 301
122. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «E de un an, ca Soare al dreptății...» 302
123. Tileuire duhovnicească a cuvintelor : «Nu e nici o mirare dacă fiecare îşi caută mielul mai ales acasă» 305
124. Tileuire duhovnicească a cuvintelor: «Tot ce are Cuvîntul carnal şi hrănitor...» ... , , , 306
125. Tileuire duhovnicească a cuvintelor: «Mortificând mădularele cele de pe pămînt (Col. 3, 5)...» 312
126. Tileuire duhovnicească a cuvintelor: «Şi dacă este trimis vreun ucenic' la propovăduirea Evangheliei...» 312
127. Altă tileuire a aceluiaşi text 313
128. Tileuire duhovnicească a cuvintelor : «De eşti vreo Rahilă sau Lie...» . . 315
129. Tileuire duhovnicească a cuvintelor: «De eşti Simon Cireneanul, ridică crucea şi urmează» 316
130. Tileuire duhovnicească a cuvintelor : «De te răstigneşti împreună, ca un tîlhar...» , , , , 316
131. Alt înțeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte 317
132. Alt înțeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte 318
133. Alt înțeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte 319
134. Tileuire duhovnicească a cuvintelor : «Şi de eşti Iosif din Arimateea...» . 319
135. Alt înțeles al aceloraşi cuvinte 320
136. Alt înțeles al aceloraşi cuvinte 321
137. Tileuire duhovnicească a cuvintelor : «Şi de eşti Nicodim cinstitor de Dumnezeu...» ....., 321
138. Tileuire duhovnicească a cuvintelor : «Şi de eşti o Mărie oarecare, sau cealaltă Mărie...»..... 321

139. Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor 322
140. Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor 323
141. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Fă-te Petru sau Ioan...» 323
142. Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 324
143. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Şi dacă, asemenea lui Toma, al lipsit dintre ucenici...» 324
144. Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 325
145. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «De Se va coborî la iad, coboară împreună...» , 325
146. Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 326
147. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Şi dacă Se suie la cer, suie-te împreună...» , , , , 326
148. Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 327
149. Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 328
150. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «Se înnoieşte cui mare podoabă...» . 328
151. Altă tîleuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 329
152. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Se înnoieşte demnitatea împărătească a lui David...» 329
153. La acest cuvînt, unii întreabă zicînd : «De ce învățătorul, după ce a spus că ziua învierii întrece toate sărbătorile...» 330
154. Altă tîleuire duhovnicească a aceluiaşi text 331
155. Altă tîleuire duhovnicească a aceluiaşi text 331
156. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor: «Urăsc şi familiaritatea prin aer» . 331
157. Tîleuire duhovnicească a cuvintelor : «O singură zi trebuie...» . . . 332
158. Altă tîleuire duhovnicească a aceluiaşi text . . ' 334
159. Altă tîleuire duhovnicească a aceluiaşi text 335
160. în ce sens ia învățătorul cuvintele: «Dublați şi întreiți!» 335
161. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 336
162. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Acelaşi Iisus, desăvîrşirea curată, ştie să hrănească în pustie...» 336
163. Explicarea numărului doisprezece 337
164. Altă explicare a aceluiaşi număr ..... '. . 338
165. Altă explicare duhovnicească a numărului doisprezece 338
*
166. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr 339
167. Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece 339
168. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr 339
169. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr 340
170. Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece 341
171. înțelesul duhovnicesc al coşurilor 341
172. înțelesul duhovnicesc al celor şapte pîini 342
173. Altă tîlcuire duhovnicească a celor trei zile 342
174. înțeles duhovnicesc al numărului de patru mii de bărbați 343
175. Altă tîlcuire duhovnicească a numărului şapte 343
176. Explicarea cuvintelor din aceeaşi Cuvîntare : «Şi este deosebire în daruri...» 344
177. Explicarea cuvintelor •. «Acorduri complete şi incomplete...» 345
178. Explicarea cuvintelor aceluiaşi : «Nici una din toate nu este care să fie a tuturora» ..... , 345
179. Tîlcuire duhovnicească a cuvîntului din «Poezii» ale aceluiaşi: «Se joacă Cuvîntul înalt...» , ... 346
180. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 349
181. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 352
182. Altă explicare la aceleaşi 352
Indice scripturistic 354
Indice real şi onomastic 355
Cuprins ..... , 367

Redactor : ANCA MANOLACHE
Tehnoredactor : VALENTIN BOGDAN

Dat la cules 26 aprilie 1983. Bun de tipar 26 octombrie 1983. Format 16/70X100 legat 1/1 p. Coli de tipar 23, 25. Comanda nr. 121.

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE AL BISERICII ORTODOXE ROMANE